BOSQUES DE SÍMBOLOS

La iniciación cristiana y la Biblia (siglos I-IV)

MARTINE DULAEY

EDICIONES CRISTIANDAD

© Este libro fue publicado por
Le Livre de Poche, Librairie Générale Française
Paris 2001

Título original:
DES FORÊTS DE SYMBOLES

Lo tradujo al español
Rosa María HERRERA

Primera edición: 2003

Derechos para todos los países de lengua española en
EDICIONES CRISTIANDAD, S. A.
Madrid 2003

ISBN: 84-7057-472-8
Depósito legal: M. 33.208-2003

Printed in Spain

Impreso en Anzos, S. L. - Fuenlabrada (Madrid)

CONTENIDO

Prefacio 11

I. La organización de la enseñanza cristiana 17

II. Imagen y formación en el cristianismo antiguo 45

III. El Pastor Divino 79

IV. El signo de Jonás 105

V. Moisés 137

VI. El sacrificio de Abrahán 171

VII. Daniel, los tres jóvenes y Susana 189

VIII. Noé 227

IX. Adán y Eva 253

X. Lot y su mujer 273

XI. Los combates de David 289

Conclusión 309

Orientaciones bibliográficas 315

Autores citados 329

Índice general 333

La naturaleza es un templo cuyos vivos pilares
dejan a veces escapar palabras confusas.
El hombre pasa allí a través de bosques de símbolos
que lo observan con miradas familiares.

BAUDELAIRE, *Correspondances*

Las almas saborean el frescor a la sombra de los sentidos
que encuentran en las Escrituras, y de algún modo
se pasean por ellas como por bosques profundos.

ORÍGENES, *Homilías sobre los números* 17,4

PREFACIO

Los que han disfrutado con *Tres hombres en un barco*, de Jerome K. Jerome, quizá recuerden el retrato que esboza del perro Montmorency, un fox-terrier con un aspecto tan angelical que su dueño, en un primer momento, pensó: «Este perro no vivirá. Será levantado hacia el cielo luminoso sobre un carro». Eso fue antes de que las malas acciones del perro convencieran a su dueño de que aquél se quedaría sobre la tierra algún tiempo, visto que había recibido una dosis de pecado original dos veces superior a la normal. Algún lector habrá imputado a la singularidad del humor británico la reflexión del mencionado dueño y habrá seguido adelante, sin haber reconocido en este texto una alusión al rapto del profeta Elías sobre el carro de fuego de Dios. Y, aunque las notas de una edición escolar se lo expliquen, es de temer que la observación del humorista pierda para él su sabor si no tiene en mente la atmósfera solemne de teofanía del episodio bíblico (2Re 2), atmósfera que forma un divertido contraste con el retrato de este perro canalla, que no hace sino recorrer las calles en dudosa compañía.

La literatura y el arte europeos hunden sus raíces tanto en la Biblia como en el mundo grecorromano y hay que reconocer que, si la Antigüedad clásica es poco conocida, la Biblia y la tradición cristiana lo son todavía menos. Sin embargo, la música barroca suscita el entusiasmo de numerosos aficionados que, la mayor parte de las veces, disponen del libreto de los cantos que escuchan; los visitantes se amontonan en los museos y las catedrales, donde más de uno lee con aplicación los paneles explicativos. Pero ¿penetra realmente en su sentido? Una joven colega de historia del arte me contaba que, ante una Virgen con el niño, sus estudiantes no veían más que «una mujer con un bebé en los brazos». ¿Quién conoce aún el sentido que tenía para los hombres del siglo XV el rosal de los cuadros de la Virgen con el macizo de rosas, figura de la propia María (tallo que porta la rosa que es Cristo) y de su virginidad intacta en el nacimiento, semejante a la zarza ardiente del Éxodo, que mantenía el fuego divino sin consumirse? Cuando en la galería de pinturas religiosas del siglo XVII francés en el Louvre, leo que Laurent la Hyre ha pintado a Labán despojando las tiendas de Jacob, suponiendo que este episodio me recuerde algo, ¿podré comprender la razón que ha llevado al artista a escoger un tema a primera vista desprovisto de interés? En la Edad Media, todavía en el siglo de Luis XIV, escuchando el sermón del párroco y mirando las imágenes de su iglesia, cualquier hombre sencillo sabía mucho más que noso-

tros de esta materia. En poco tiempo, los textos medievales o clásicos se comprenderán menos que los mitos bantús.

Es urgente que nos reapropiemos nuestro patrimonio cultural. La Biblia es un libro de sabiduría plurimilenaria que no interesa sólo a los creyentes. Además, muchas de las historias de la Biblia que han tenido mayor éxito en la literatura y el arte —las de Noé, Job o Jonás, por citar sólo algunas— ¿no son ya reinterpretaciones de mitos arcaicos universales más antiguos? La Biblia ha contribuido ampliamente a forjar nuestra civilización y, como todos los grandes libros que nos llegan desde el fondo de los tiempos, tiene algo que decirnos sobre el hombre y sobre el sentido de la vida. Pero imponer a los textos antiguos nuestros esquemas de lectura es la mejor forma de no comprender nada. Por apasionante que sea para nuestros ojos de occidentales, la cuestión de la historicidad de los personajes o de los acontecimientos bíblicos, que ha bloqueado a los lectores durante largo tiempo, parecía secundaria a los antiguos, aunque, en la mayor parte de los casos, no tenían apenas razones para ponerla en duda.

La historia de las religiones y la historia literaria nos han enseñado qué es un mito: una historia inventada portadora de una verdad profunda. Nadie cree que un señor Orfeo haya descendido realmente a los infiernos por el cráter del Averno para ir a buscar a una muy real Eurídice, pero el mito no pierde por ello su alcance. Que haya existido o

no un Daniel histórico escapado a los dientes de los leones, a los que había sido arrojado por negarse a abjurar de lo que tenía por verdad, importa tan poco como conocer un modelo de Don Juan o del padre Grandet en carne y hueso. Su historia, estilizada, ha sido investida de toda la experiencia de los hombres que, a lo largo de la Historia, han resistido a las persecuciones de un poder totalitario. Si se considera que el cristianismo no es más que un mito, ¿por qué no concederle el mismo interés que a los grandes mitos de la humanidad? ¿No está entre los más bellos? Que el hombre, incluso el más herido por la vida, sea tan precioso a los ojos de Dios como para que pase milenios domesticándolo, educándolo para que llegue a ser apto para establecer con él una relación de amor; que este Dios lo ame tanto como para venir a proponerle su amor haciéndose semejante a él y que, al hacerlo, lo transfigure; que todo hombre llegue a ser «el hermano por el que Cristo ha muerto», como dice Pablo, ¿no es una maravillosa historia portadora de múltiples enseñanzas para todos?

Pero ¿cómo penetrar en este vasto dominio que parece a menudo tan extraño? Extraño, el mensaje cristiano lo era también para los romanos y los griegos a los que fue predicado en los primeros siglos de su existencia. ¿Cómo se enseñaba? Se contaba una historia, «la historia sagrada», como se dirá más tarde, recorriendo y comentando la Biblia en sus episodios importantes, que se fijaban en la memoria como otras tantas imágenes indelebles,

infatigablemente retomadas por el arte. Historias, imágenes: tales son los sencillísimos principios sobre los que descansaba la primera enseñanza cristiana. La Biblia es muy poco sistemática y, aún menos, abstracta. Hay que volver a la pedagogía de los primeros siglos para penetrar más fácilmente en la doctrina. Ésta es la aproximación que propone este libro. Tras una visión histórica sobre el modo en que se organizaba la enseñanza cristiana y una reflexión sobre el lugar que ocupaban la imagen y el símbolo, nos sumergiremos en un mundo de imágenes y de interpretaciones, partiendo de las figuras más utilizadas en los primeros siglos y esforzándonos por ceder la palabra a los autores antiguos, en la medida de lo posible.

I

LA ORGANIZACIÓN DE LA ENSEÑANZA CRISTIANA

1. Del kerigma del apóstol a la enseñanza del didascalo

Al principio, el cristianismo se propagó en Jerusalén —y después en Judea y en los diversos centros urbanos del mundo grecorromano en el que se habían instalado comunidades de la diáspora judía— de boca en boca. Después, mediante viajes misioneros que fueron emprendidos ya sea a título individual por los cristianos —como parece ser el caso de Pablo en Arabia en sus comienzos (Gál 1,16-17)—, ya mediante misiones programadas por una Iglesia, como cuando Pablo y Bernabé fueron enviados de Antioquía a Chipre o a Asia Menor (Hch 13,1-3). Los comerciantes, los viajeros de todo tipo, los funcionarios enviados a diversos lugares del Imperio, los exilados, fueron los vectores de difusión de esta nueva corriente religiosa, que se quería judía en sus comienzos, pero que no tardó en ser considerada una nueva reli-

gión. Cuando, hacia el año 43, reciben el nombre de «cristianos», no es probablemente sino una designación peyorativa con que los romanos se refieren a un grupo judío disidente que inquieta al Estado. Pero en el momento del gran incendio de Roma en el año 64 y en el de la persecución que siguió, las autoridades habían aprendido ya a diferenciar entre los judíos, cuya religión era reconocida por el Senado romano, y los cristianos, que no se beneficiaban de ningún reconocimiento oficial y seguían, por tanto, una *religio illicita*. Los historiadores latinos Tácito y Suetonio testimonian que los cristianos sirvieron como chivo expiatorio y que muchos de ellos murieron acusados de haber prendido fuego a la ciudad.

¿Cuál era la característica del nuevo movimiento religioso? Visto desde fuera, por parte romana, todo giraba en torno a «un tal Jesús, que murió, pero que Pablo pretendía que todavía vivía» (Hch 25,19). Oscuro hecho a cuyo propósito se preguntaban cómo era posible que llegara a atizar las pasiones de los medios judíos. Este Jesús era un «profeta poderoso en obras y en palabras ante Dios y ante el pueblo» (Lc 24,20), crucificado poco antes por los romanos, que veían en él un agitador, y en quien sus partidarios habían creído reconocer al Mesías (Cristo en griego), figura regia y religiosa «que iba a liberar a Israel» (Lc 24,21). Habría podido pensarse que el movimiento de simpatizantes de Jesús iba a desaparecer tras la crucifixión (versículo 30), tanto más cuanto que, según los relatos

de los Evangelios, sus discípulos no habían manifestado apenas valor ni espíritu de iniciativa en aquellos días. Pero he aquí que se había extendido la noticia: «Verdaderamente ha resucitado», frase que aparece una y otra vez como *leit motiv* en el libro de los Hechos de los Apóstoles. El acontecimiento pascual escapa al historiador y decidir si los apóstoles han tenido una alucinación, si es una quimera o, por el contrario, una verdad portadora de esperanza inusitada, compete a la apreciación de cada uno. Es, sin embargo, cierto que la seguridad plena de los discípulos sobre la verdad de esta resurrección está fundada en las apariciones de Jesús después de la Pascua, tal como las relata el Nuevo Testamento.

Pero, después de todo, si se da crédito al Evangelio de Juan (Jn 11), también Lázaro volvió a la vida y los paganos decían lo mismo de Apolonio de Tiana. ¿En qué puede esto constituir una buena nueva para judíos y paganos? Discursos cristianos muy antiguos, puestos en boca del apóstol Pedro en los Hechos de los Apóstoles, lo explican: «El Dios de nuestros padres ha resucitado a este Jesús al que vosotros matasteis colgándolo de un madero. Es a él a quien Dios ha exaltado a su derecha haciéndolo príncipe y salvador» (Hch 5,30-31). Lo mismo escribe el apóstol Pablo a los Corintios: «Fue crucificado en razón de su debilidad, pero está vivo por el poder de Dios. Y nosotros también somos débiles en él, pero viviremos con él por el poder de Dios» (2Cor 13,4). Por ambas par-

tes el mensaje es el mismo: la muerte y la resurrección de Jesús traen la salvación a los hombres. Él es el Mesías esperado por Israel, hijo de Dios y Señor. Tales son los puntos presentes en las confesiones de fe antiguas, anteriores a la Epístola Primera a los Tesalonicenses, el primer escrito redactado por Pablo hacia los años 50-51.

En ámbitos judíos, la primera predicación cristiana —el kerigma— tiene lugar muchas veces en las sinagogas y consiste en mostrar que Jesús es el Mesías esperado (cf. Hch 13, 16-42; 17, 11). Se dirige a judíos piadosos que conocen las Escrituras y se argumenta recorriéndolas. El libro de los Hechos de los Apóstoles cuenta la historia del eunuco de la reina Candaces, que, en el carro que le llevaba de Jerusalén a Gaza, leía el pasaje en que el profeta Isaías describe al Siervo de Dios «como un cordero llevado al matadero». «Te ruego —pidió al diácono Felipe— ¿de quién dice el profeta esto? ¿De él o de algún otro? Felipe tomó la palabra y, partiendo de este texto de la Escritura, le anunció la Buena Nueva de Jesús» (Hch 8,26-35). Tales demostraciones suponen, por parte de la comunidad primitiva, una intensa actividad de relectura de las Escrituras para entrar, de golpe, a la luz de la resurrección, en la comprensión de lo que no habían comprendido cuando Jesús vivía. Los textos antiguos conservan la huella de esta reflexión. Como dice el evangelista Juan, a propósito de la entrada de Jesús en Jerusalén unos días antes de la Pasión: «Esto no lo comprendieron sus discípulos

de momento, pero cuando Jesús fue glorificado cayeron en la cuenta de que todo esto estaba escrito sobre él» (Jn 12,16). En el Evangelio de Lucas, Jesús mismo, después de su resurrección, hace a los discípulos una demostración escriturística de este tipo: «Comenzando por Moisés y recorriendo todos los profetas, les interpretó todo lo que en la Escritura le concernía» (Lc 24,27); «abrió su espíritu a la inteligencia de las escrituras y les dijo: así está escrito: que el Cristo debía sufrir y resucitar de entre los muertos al tercer día y que en su nombre sería proclamado a todas las naciones, empezando por Jerusalén, el arrepentimiento para la conversión de los pecados» (Lc 24,45-47).

Cuando se trató de presentar a los paganos «la buena nueva» (eso es lo que significa la palabra Evangelio), las cosas fueron más complejas. Un pagano no tenía inconveniente en ver en Jesús una divinidad venida a la tierra, pues ya había otras en la mitología. Así lo prueba el pintoresco episodio en el que los habitantes de la ciudad de Listra, tomando a Pablo y Bernabé por Zeus y Hermes, quisieron ofrecerles sacrificios (Hch 14,11). Pero, a sus ojos, esto no implicaba de ningún modo adherirse a la enseñanza de la Biblia y conformarse con la ley moral que ésta exige. Era necesario, en primer lugar, convertir a estos paganos al monoteísmo. La afirmación de que Jesús era el Mesías «rey de Israel» los dejaba indiferentes. La reflexión de los primeros cristianos se ocupó más de comprender cómo Jesús podía ser el salvador de todos los hombres,

como se ve en los escritos de Pablo. Uno imagina de buena gana que si éste último ha subrayado especialmente el carácter universal de la salvación traída por Cristo, es porque la necesidad de presentar el mensaje pascual a los paganos le ha obligado a profundizar en este punto fundamental. Ya sea ante los judíos o ante los paganos, los Hechos de los Apóstoles y las Epístolas de Pablo están de acuerdo en decir que la predicación cristiana quedaba acreditada por los milagros que se producían por medio de los discípulos de Jesús: es lo que ellos llaman «el testimonio del Espíritu Santo».

Parece que, en los primeros tiempos, se bautizó rápidamente a los atraídos por la nueva fe. «Aquí hay agua, ¿qué impide que yo sea bautizado?», dice el eunuco de la reina Candaces a Felipe, una vez convencido por sus propuestas. «E hizo detener el carro. Descendieron los dos al agua, Felipe y el eunuco, y lo bautizó» (Hch 8,3-37). El centurión Cornelio, un hombre «temeroso de Dios», es decir, un pagano ya convertido al judaísmo, es bautizado con toda su casa tras una rápida instrucción (Hch 11,48), así como Lidia la vendedora de púrpura de Filipo (Hch 16,15). En el caso de judíos piadosos o de judaizantes bien preparados a abrirse al mensaje, esto era posible. Pero el proceso se reveló demasiado precipitado en muchos casos. Formaciones superficiales entrañaban apostasías y, a medida que se dirigían cada vez más a los paganos, se imponía la necesidad de una formación sólida. Muy pronto aparecen doctores o maestros —itinerantes o fi-

jos— que se consagran exclusivamente a esta tarea y viven de lo que les dan los fieles, como atestiguan las Epístolas de Pablo o la *Didaché*.

En la práctica, apóstoles y maestros no son siempre distintos: se trata de funciones más que de títulos. Pablo se titula a sí mismo apóstol y maestro (2Tim 1,11): apóstol cuando va de ciudad en ciudad para proclamar la buena nueva, maestro cuando permanece en un lugar y puede dar enseñanzas más profundas, escalonadas en un lapso de tiempo más largo. Según los dones personales y las situaciones locales, ciertos doctores podían ser también los pastores que gobernaban las comunidades. En Antioquía, en los años 45-50, se enumeran varios «profetas y doctores» (Hch 13, 1). En la lista de carismas o dones del Espíritu para el servicio de la comunidad mencionada en la Epístola Primera a los Corintios, los maestros aparecen tras los apóstoles y los profetas (12,28). En el origen, estos maestros son ciertamente judíos instruidos en las Escrituras y que han roto con los métodos de exégesis de las sinagogas, que se han convertido al cristianismo. La función estaba aureolada de un cierto prestigio, pero requería competencias que no todo el mundo tenía. «No queráis ser maestros muchos de vosotros, hermanos míos», advierte la Epístola de Santiago (3,1).

Pasada la primera adhesión a la fe nueva, tras el anuncio inicial del Evangelio por los apóstoles, los doctores aseguraban la continuación y seguían instruyendo a los nuevos adeptos. Entre los maestros

FORMACION

de Antioquía se menciona a Bernabé, que fue durante un tiempo colaborador de Pablo, y a quien la tradición atribuye una *Epístola* que se remonta en su estado actual a la primera mitad del siglo II, pero cuyo núcleo primitivo podría ser de Bernabé. Sea lo que fuere, el autor es uno de esos maestros itinerantes que instruían a las primeras comunidades cristianas, y la lectura de la Epístola nos informa sobre el contenido y el método de los maestros.

Detengámonos un instante en el contenido de este documento. Encontramos en él un esbozo de reflexión sobre la Encarnación y una visión de la historia de la salvación que subyace a toda la interpretación que Bernabé hace de las Escrituras. Jesús es a la vez el que ha inspirado a los profetas de antaño y el que cumple sus profecías: él es la «boca de Dios». De él hablaban la Ley y los profetas: en la Escritura, «todo está en él y todo es por él» (12,7c). El autor despliega una interpretación espiritual de la Escritura, en la que las prácticas cultuales judías (circuncisión, sábado, observancias en cuanto a los alimentos) son trasladadas al plano espiritual, a veces a costa de alegorías complicadas. Desarrolla una exégesis que hace de los sacrificios de la Antigua Alianza (sacrificio de Isaac, del chivo expiatorio o de la novilla pelirroja) una prefiguración del sacrificio de Cristo. En la serpiente de bronce clavada al leño por Moisés, o en Moisés orando con los brazos en cruz en la batalla contra Amalec, ve una imagen de Jesús crucificado por la salvación del pueblo.

Las agrupaciones de versículos sobre los que se apoya la *Epístola de Bernabé* se encuentran en otros autores antiguos: todos utilizaban, parece ser, florilegios de textos bíblicos, especie de manuales muy antiguos elaborados con vistas a la predicación, de los que nos da una idea el tratado *A Quirino* de Cipriano. Asimismo la enseñanza ética de los últimos capítulos, que tiene como eje una antítesis entre el camino de la vida y el camino de la muerte, retoma ampliamente un opúsculo, bautizado como *Tratado de los dos caminos* por los modernos, igualmente explotado en la *Didaché*, libro que contiene quizá el texto cristiano más antiguo que ha llegado hasta nosotros. El pequeño tratado era con mucha verosimilitud un manual redactado en ambiente judío para los paganos que querían convertirse al judaísmo y que fue cristianizado por los primeros maestros cristianos. En efecto, estos últimos han elaborado su pedagogía sobre las huellas del judaísmo, aunque vean la primera Alianza con una mirada especialmente negativa, como hace Bernabé. No debemos perder de vista que, en los primeros tiempos, la polémica de los partidarios de Jesús con los judíos es algo interno en el judaísmo. No eran en modo alguno conscientes de que estaban poniendo las bases de una nueva religión, sino que estaban convencidos sólo de representar al Israel fiel que había acogido al Mesías enviado por Dios.

2. Desarrollo de la enseñanza cristiana en los siglos II y III

Hacia la mitad del siglo II, Justino, un filósofo convertido al cristianismo que tenía escuela en Roma —de filosofía y de cristianismo, pues para él, como para Tertuliano, ambas cosas se identifican, ya que Cristo es el único filósofo verdadero—, atestigua que, ya en su tiempo, se habían impuesto reglas más estrictas para la admisión al bautismo. En efecto, escribe en la *Primera Apología* que dirige al emperador Antonio: «Los que creen en la verdad de nuestras enseñanzas y de nuestra doctrina prometen primero vivir según esta doctrina. Entonces, les enseñamos a rezar y a pedir a Dios con ayunos el perdón de sus pecados y nosotros mismos oramos y ayunamos con ellos. Después, son conducidos por nosotros al lugar donde está el agua y ahí, de la misma manera que nosotros mismos hemos sido regenerados, ellos son a su vez regenerados. En el nombre de Dios Padre y dueño de todas las cosas y de Jesucristo, nuestro Salvador y del Espíritu Santo, son lavados en el agua» (61,2-3). Se trata de la preparación inmediata al rito del bautismo y, lamentablemente, el texto no dice nada de la forma en que el catecúmeno se abría a «la verdad de las enseñanzas y de la doctrina».

Pero el método seguido por Justino en sus enseñanzas es verosímilmente el mismo que el que pone en práctica en su *Diálogo con el judío Trifón*. Aunque los Evangelios son allí explícitamente de-

signados como «Escrituras», del mismo modo que el Antiguo Testamento, es sobre todo en este último donde se apoya para exponer su fe. No cree sólo en un Dios único, creador del universo, sino también en Jesucristo: Hijo de Dios, desde el origen colaborador del Padre que él manifiesta a los hombres, Verbo (es decir, Palabra) de Dios que habla en los profetas y se aparece a los patriarcas, hijo del hombre e Hijo de Dios. Su pasión y su resurrección salvadoras son presentadas como «predichas por el Espíritu profético», «con el fin de que cuando llegue el acontecimiento, se sepa que ha llegado por el poder y la voluntad del creador del universo» (*Diálogo*, 84, 2). Toda la Escritura, dice Justino, estaba velada hasta la llegada de Cristo. «Hablaba en misterio», «en parábola», «simbólicamente», de Cristo y del misterio por excelencia, la crucifixión. El Antiguo Testamento requiere, pues, una interpretación simbólica. «¿Seremos lo bastante irracionales para tomar esto tal como lo hacen vuestros maestros y no como símbolos?», dice a sus interlocutores judíos (112,2). El *Diálogo* enriquece considerablemente las anteriores listas de pasajes bíblicos que anuncian por anticipado la vida de Cristo o la realidad de la nueva Alianza que él inauguraba. La historia de los patriarcas, la de Josué y las observancias cultuales suministran nuevas figuras.

En Cartago, en el 202, la *Pasión de Perpetua y Felicidad* menciona a jóvenes calificadas de «catecúmenos» lo que nos prueba que la formación

cristiana seguía codificándose. En un tratado contemporáneo *Sobre el bautismo*, Tertuliano se muestra preocupado por exponer el alcance teológico del sacramento, conferido en Pascua o en Pentecostés, porque está fundado en la muerte y resurrección de Cristo (§ 11). Se ve a los responsables de la Iglesia preocupados de no dar el bautismo a la ligera: más vale retrasarlo para que sea confirmado por la madurez del que lo pide, pues «una candidatura puede ser engañosa y también engañada» (18,3). Para hacer comprender lo que es el bautismo, se evocan varias figuras bíblicas: el agua original sobre la que planeaba el Espíritu de Dios en la creación, las aguas del diluvio que purifican la tierra, el mar Rojo que engulle a los Egipcios y salva a Israel, el Jordán donde fue bautizado Jesús o también la piscina de Betesda en la que se realizan las curaciones. ¿Cuánto tiempo duraban entonces las enseñanzas prebautismales? Tertuliano no dice nada, pero en Roma, sin duda hacia la misma época, la *Tradición apostólica* atribuida a Hipólito habla de tres años. «Los catecúmenos —leemos allí— escucharán la palabra durante tres años» (§ 17). Por un período de tres años escucharán las instrucciones dadas por el doctor en la liturgia común a todos los fieles, antes de ser admitidos al bautismo y de recibir una formación más específica (§ 20).

Aunque se presenta como una «memoria sobre los puntos capitales» de la fe destinada a quien es ya cristiano, la *Demostración de la predicación apostólica* de Ireneo de Lyon es, sin duda, la obra que

nos da una idea más neta de lo que podía ser una buena catequesis a finales del siglo II. El libro comienza con una exposición doctrinal muy densa de la «regla de fe» recibida en el bautismo, seguida de un recorrido bíblico que traza la historia de la salvación desde la creación hasta la resurrección de Cristo y la predicación evangélica de la Iglesia. La segunda parte del libro examina y comenta sistemáticamente todos los textos del Antiguo Testamento considerados como profecías de Cristo. Como en Justino, el Antiguo Testamento sirve de base a toda la enseñanza, aunque es evidente que la noción misma de profecía supone un ir y venir constante entre los dos Testamentos. «Regla de fe», historia de la salvación, cumplimiento de las profecías: éstas van a ser las bases de la enseñanza catequética en los siglos siguientes.

La Regla de fe, cuyo contenido fundamental es muy similar de una Iglesia a otra, pero cuya formulación varía, es el ancestro del Símbolo o Credo, que los candidatos al bautismo deberán aprender de memoria y recitar después de que se les haya comentado. Citemos el que recoge Ireneo, aunque sólo sea para situar el marco de la doctrina, sobre la que apenas se insistirá en este libro, que no es una obra de teología. «He aquí —dice Ireneo— la regla de nuestra fe, el fundamento de nuestro edificio y el sostén de nuestra conducta. Un solo Padre no creado, que no puede ser contenido, invisible, Dios único, autor de todas las cosas: tal es el primer artículo de la fe. Segundo artículo: el Verbo de

Dios, el Hijo de Dios, Jesucristo nuestro Señor, que se ha aparecido a los profetas según el rasgo distintivo de su profecía y la naturaleza particular de las "economías" del Padre [es decir, de sus acciones providenciales con vistas a la salvación], por mediación del cual han sido hechas todas las cosas y quien, en los últimos tiempos, para recapitular todas las cosas, se hizo hombre entre los hombres, visible y palpable, con el fin de destruir la muerte, de hacer aparecer la vida y de operar una comunión de Dios y del hombre. Tercer artículo: el Espíritu Santo, por el que los profetas han profetizado, los Padres han aprendido las cosas de Dios y los justos han sido guiados hacia el camino de la justicia y quien, en los últimos tiempos, ha sido derramado de una manera nueva sobre la humanidad, renovando al hombre sobre toda la tierra, a la vista de Dios» (*Demostración* 6).

En esta fórmula de fe, lo que se dice del Padre está tomado del vocabulario filosófico, pero el resto está sacado de las Escrituras. Las afirmaciones que ahí están resumidas van a ser ilustradas y explicadas en el desarrollo siguiente, donde Ireneo hojea la Biblia seleccionando los episodios que le parece que resaltan mejor una idea fundamental: hay en el Antiguo Testamento una revelación progresiva del Verbo de Dios, es decir, de su Palabra, encarnada en Jesucristo, y el Nuevo Testamento manifiesta y realiza lo que estaba esbozado en el Antiguo. La encarnación del Hijo de Dios lleva a término el plan divino y completa la creación. Por

una parte, hace visible en Jesús la imagen de Dios según la cual el hombre había sido creado (Gn 1,26), pues Jesús es el Hombre perfecto, el único que es realmente imagen divina. Por otra, restaura la comunión entre Dios y el hombre, rota por la desobediencia de Adán.

El obispo de Lyon bosqueja una historia de la humanidad que es una exposición de la manera en que Dios se las arregla para salvar al hombre del atolladero que comenzó con Adán. Se detiene en Adán y Eva, creados libres y dueños de todo, pero todavía niños, y por tanto frágiles, cuya educación fracasó por culpa de la serpiente, figura de Satán. Como las cosas iban de mal en peor tras la caída, Dios debe actuar de nuevo y ahoga las faltas de los hombres bajo las aguas del Diluvio, al que escapa sólo el justo Noé, principio de una nueva humanidad, que no tarda en rebelarse contra Dios y enorgullecerse como Adán, hasta el punto de pretender subir al cielo por medio de la torre de Babel. Dios se va a esforzar de nuevo para reparar los estragos, a partir de un justo, Abrahán, pero, cambiando de método (¡el hombre ha crecido!), cambia el palo por la zanahoria: a Abrahán y su descendencia, les promete una tierra y una posteridad numerosa al precio de una fidelidad obediente. De la aventura espiritual de Abrahán, modelo del creyente, se pasa pronto a Moisés y a la salida de Egipto, que anuncia ya la liberación definitiva de la humanidad (pues «Moisés muestra en misterio la Pasión de Cristo, por la inmolación del cordero sin mancha», § 25),

después a la instalación en la Tierra prometida, bajo la guía de Josué y, finalmente, a la construcción del Templo de Jerusalén y su culto. El papel de los profetas casi no se trata, pues el análisis de las profecías es objeto de la segunda parte. Pasando por encima de los siglos, Ireneo llega a la Encarnación, mostrando que la vida de Cristo retoma, es decir, restaura y rehace, la obra echada a perder por Adán: «deshace los nudos» desdichadamente anudados por el hombre y «levanta en él mismo al hombre caído a tierra» (§ 38).

En la primera parte del libro, Ireneo examina el sentido de la historia narrada por la Biblia y la interpretación simbólica de los textos desempeña sólo un modesto papel. Por el contrario, domina la segunda parte de la obra, donde se le ve multiplicar no sólo las palabras del Antiguo Testamento consideradas como anuncios proféticos del misterio de Cristo, sino también los relatos de los episodios en los que se perfila ya la realidad futura: el árbol del paraíso, que anuncia la cruz (§ 33); la escala de Jacob, figura igualmente de la cruz, porque restablece la comunicación entre el cielo y la tierra (§ 45); los diferentes acontecimientos del Éxodo (§ 46). El libro es extremadamente denso y rico y es difícil dar cuenta de él en pocas líneas. Sin embargo, convendría intentarlo, porque cubre lo esencial del campo de la catequesis antigua: compendio dogmático de la fórmula de fe, panorama de la historia de la salvación e interpretación simbólica de los episodios del Antiguo Testamento

que dibujan por adelantado la salvación traída por Cristo.

3. La organización del catecumenado (siglos IV y V)

La nueva religión fue autorizada el año 313, por el Edicto de Milán. Posteriormente, fue proclamada la religión del emperador y, finalmente, en 391-392, un decreto la elevó a religión oficial del Imperio romano. Los candidatos al bautismo se multiplicaron, lo que exigió una organización más rigurosa. Siendo el cristianismo la religión de la mayoría, la decisión de hacerse bautizar se tomaba menos como resultado de una conversión profunda que por el deseo de hacer como todo el mundo. Dado que en muchos el celo tendía a disminuir, fue necesario legislar.

Se establece una distinción entre los *competentes*, candidatos al bautismo, y los «catecúmenos», simpatizantes del cristianismo que no tenían la intención de bautizarse pronto, lo que habría significado satisfacer las exigencias radicales de la vida cristiana. Los catecúmenos participaban cuando querían en las liturgias comunitarias, con una excepción: en el momento de la celebración de la eucaristía eran solemnemente despedidos por un diácono antes de la recitación del Credo y la consagración, a la que no podía asistir nadie antes de ser bautizado. El ejemplo de Agustín es represen-

tativo de la época: había sido catecúmeno hasta los 32 años. Presentado a la Iglesia desde la niñez, había frecuentado ocasionalmente las basílicas cristianas, pero hasta mucho más tarde no dio el paso de la conversión. A finales del siglo IV, muchos Padres se levantan contra la tendencia de sus contemporáneos a retrasar el bautismo lo máximo posible.

En cuanto a los *competentes*, debían inscribirse antes de la cuaresma y, si su candidatura era aceptada, se comprometían en una preparación inmediata de cuarenta días e incluso más. Además de una preparación ritual y moral, sobre la que no vamos a extendernos aquí, los futuros bautizados recibían una enseñanza cotidiana; en Jerusalén, hasta tres horas diarias, caso que parece fue excepcional. Era un tiempo de retiro en que el obispo, o aquél en quien hubiera delegado, les explicaba el Padrenuestro y el Símbolo de la fe (o *Credo*) y les dispensaba enseñanzas bíblicas. Las costumbres de las diferentes Iglesias varían: el *cursus* no era idéntico en Roma, Milán, Jerusalén o Constantinopla y la forma de llevarlo se dejaba a la iniciativa del obispo del lugar.

Sólo tras el bautismo venía la explicación del bautismo y la eucaristía. El obispo Ambrosio de Milán da la razón: por una parte, «la luz de los misterios penetra en los que no esperan más que si la explicación los hubiera precedido» (*De los misterios* 1,2); por otra parte, el bautismo es iluminación; abre los ojos del corazón y permite la mirada espi-

ritual: «por la fuente del Señor y la predicación de su Pasión, tus ojos se han abierto. Tú que parecías tener el corazón cegado, te has puesto a ver la luz de los sacramentos» (*De los sacramentos* 15). La misma idea se encuentra en Cirilo de Jerusalén: «El que ha sido juzgado digno de recibir el Espíritu Santo tiene el alma iluminada y ve de modo más que humano lo que hasta entonces no conocía» (*Catequesis* 16,16). Por tanto, una preocupación pedagógica y la fe en la eficacia del sacramento justifican esta costumbre que nos parece extraña. No estamos ante una disciplina del arcano, que no existía, pues los ritos, descritos ya por Justino o Tertuliano, son conocidos por todos. Toda esta organización caerá por sí misma en el siglo VI, cuando los bautismos de adultos se hagan cada vez más escasos en beneficio del bautismo de niños.

Para los siglos IV y V, numerosos documentos nos dan a conocer lo que podía ser la enseñanza dada sobre la Escritura en el marco de la preparación bautismal: homilías predicadas en la circunstancia o manuales destinados a ayudar a quienes tenían la posibilidad de acompañar a los candidatos al bautismo. El más antiguo es las *Catequesis prebautismales* de Cirilo de Jerusalén, de mediados del siglo IV. Mezclan indisolublemente la formación doctrinal, moral, ritual y escriturística. Las tres primeras catequesis hablan de la importancia del bautismo y de las disposiciones que deben tener los candidatos; la cuarta es un resumen de los dogmas cristianos: «Será bueno, dice Cirilo, emprender un

breve resumen de los dogmas esenciales, por miedo a que el gran número de enseñanzas que hay que dar y el escalonamiento de los días a lo largo de la santa Cuaresma engendren olvido en los espíritus menos experimentados de vuestra asamblea» (4,8). La enseñanza teológica propiamente dicha, que forma la substancia de las catorce homilías siguientes, es conforme al orden del Símbolo de fe, pero sigue siendo «una demostración sacada de las Escrituras» (4,17).

Las *Catequesis* de Cirilo comparadas con *La Demostración de la predicación apostólica* de Ireneo, manifiestan los progresos de la teología sistemática, que en él da paso a las perspectivas de la historia de la salvación. Pero la argumentación escriturística es muy parecida: explota las profecías del Antiguo Testamento, que enriquece con interpretaciones simbólicas. Por poner un ejemplo, el huerto donde María Magdalena busca a Jesús después de la Resurrección es relacionado con el paraíso de los orígenes, lo que constituye una imagen fuerte de la salvación como reparación de las faltas de la humanidad. Las *Catequesis mistagógicas*, que completan a las primeras y que quizá debemos atribuir al sucesor de Cirilo, Juan de Jerusalén, encierran una explicación detallada de los ritos del bautismo y de la eucaristía. Como en Milán, la catequesis es posterior a la recepción de los sacramentos, una vez que los neófitos se encuentran en «condiciones de comprender los misterios más divinos» (1, 1).

El tratado *Sobre los misterios* de Hilario de Poitiers, redactado poco más o menos en la misma época, es un manual de interpretación de la Escritura para uso de catequetas y predicadores. En el estado actual del texto, que tiene algunas lagunas, parece que el obispo de Poitiers ha explotado sólo episodios de los libros de Génesis, Éxodo y Josué. Hilario pasa revista a un cierto número de figuras bíblicas seleccionadas de un repertorio ya tradicional. En el Génesis: Adán y Eva, el asesinato de Abel por Caín, el arca de Noé, el sacrificio de Abrahán, las bodas de Isaac con Rebeca y la bendición de Jacob. Del libro del Éxodo se recuerdan el nacimiento de Moisés, la teofanía de la zarza ardiendo, los prodigios realizados por Moisés en Egipto, la roca golpeada por Moisés, el oasis de Elim, la dulcificación de las aguas de Mará y el don del maná. En el libro de Josué: el paso del Jordán, la circuncisión en Gilgal, la historia de la cortesana Raab y de la caída de Jericó proporcionan también importantes figuras. El panorama de la historia de Israel no se para ahí, sino que la conclusión alude brevemente a temas que el obispo de Poitiers lamenta no haber podido tratar: Lot huyendo de Sodoma, la hospitalidad de la encina de Mambré, los tres jóvenes en el horno... «No se cuenta nada —añade— cuya significación espiritual no debamos buscar mediante la reflexión» (2,11).

Una veintena de años más tarde, Egeria, una gran dama originaria de España o del sudoeste de la Galia, tuvo la excelente idea de redactar para uso

de sus compatriotas una narración de su peregrinaje a Tierra Santa. He aquí lo que nuestra viajera dice de la enseñanza que, entre 381 y 384, el obispo de Jerusalén dispensaba a los candidatos al bautismo en la gran basílica de cinco naves, edificada por el emperador Constantino en las proximidades de la rotonda del Santo Sepulcro: «Comenzando por el Génesis, durante estos cuarenta días, el obispo recorre todas las Escrituras, explicando primero el sentido literal y extrayendo después el sentido espiritual. Lo mismo, sobre la resurrección y sobre la fe. Durante estos días se les instruye acerca de todo. Es lo que se llama la catequesis. Al cabo de cinco semanas de instrucción, reciben el Símbolo, cuya doctrina, como la de todas las Escrituras, se les explica frase por frase, primero en el sentido literal y después en el espiritual». «De ello resulta —prosigue Egeria— que, en estos países, todos los fieles siguen las Escrituras cuando se leen en la Iglesia, porque todos han sido instruidos durante esos cuarenta días, desde la hora tercera a la sexta (es decir, de seis a nueve de la mañana), puesto que la catequesis dura esas tres horas» (*Diario de Egeria* 46). El asombro admirativo de Egeria sugiere que la intensidad de la formación no era igual en todas partes.

De en torno al 392 es el testimonio de Ambrosio sobre la catequesis dada en Milán. Al abordar las enseñanzas de la Octava de Pascua sobre los sacramentos ya recibidos por los neófitos, Ambrosio escribe: «Os hemos dado cada día instrucciones

morales, mientras se leían la historia de los patriarcas o las máximas de los Proverbios, con el fin de que, así formados e instruidos, os acostumbréis a entrar en el camino de nuestros antepasados, a seguir su camino y a obedecer a la palabra de Dios» (*De los misterios* 1,1). Se trata, pues, de una enseñanza bíblica fundada sobre el Génesis y el Éxodo, así como sobre los libros sapienciales, con una insistencia muy particular sobre la lección que los futuros cristianos podrían sacar para su vida personal. Ello supone una lectura simbólica de los textos, tal como puede verse en los diferentes tratados dedicados por el obispo de Milán a la vida de los patriarcas. Los tratados *De los misterios* y *De los sacramentos*, revisión de catequesis bautismales ambrosianas con vistas a la publicación, examinan el arca de Noé, el paso del Mar Rojo, la purificación de las aguas de Mará, la curación del leproso Naamán el Sirio y los sacrificios de Abel, Abrahán y Melquisedec. Un breve comentario del Símbolo de fe (*Explanatio symboli*) completa este conjunto.

Con respecto a África, estamos informados por una pequeña obra redactada hacia los años 400-403 por Agustín, a petición de un tal Deogracias, un diácono de Cartago en el que el obispo Aurelio descargaba en parte la catequesis y que, consciente de la dificultad de la tarea, había interrogado al obispo de Hipona sobre el mejor modo de proceder. Este tratado de *Primera Catequesis* es una simpática obra maestra de finura psicológica y de inteligencia pedagógica. Agustín comienza por animar a

su interlocutor, confiándole que él mismo sale a menudo desanimado de sesiones de enseñanza de este tipo, porque tiene la impresión de ser incapaz de expresar realmente lo que querría decir y de no estar a la altura de la situación. No existe un esquema ideal, dice Agustín, hay que saber adaptarse al auditorio y tener en cuenta las cuestiones y la cultura de cada uno. Dicho lo cual, propone dos itinerarios preliminares, uno muy breve (una media hora) y otro más largo (dos horas). El modelo breve insiste en algunos puntos fundamentales: felicidad eterna o juicio esperan al hombre pecador según que haya aceptado o no otorgar su fe al Hijo de Dios encarnado por amor a los hombres. La verdad de esta fe está garantizada por el hecho de que el Antiguo Testamento ha anunciado previamente el misterio de Cristo y de la Iglesia, que, parcialmente realizado en la Encarnación, se prolonga en la historia de la Iglesia. Lo que se puede percibir hoy de este cumplimiento de las profecías garantiza el cumplimiento de las que conciernen a los últimos tiempos: resurrección de los justos y juicio de los impíos. El discurso concluye con una exhortación a poner concretamente en práctica los valores cristianos. Este esquema va claramente dirigido a los candidatos sin cultura o con poca capacidad de atención.

El modelo largo muestra bien lo que debía comportar a los ojos de Agustín una catequesis prebautismal completa. Todo hombre, dice, desea la felicidad. Ahora bien: no hay más felicidad verdadera

que la espiritual y eterna. El fin de la revelación bíblica es guiar a los hombres hacia la felicidad. Un relato de la historia de la salvación evidencia el plan de Dios para hacerlo. «El relato es completo —dice Agustín— cuando la catequesis parte del versículo de la Escritura "al comienzo Dios creó el cielo y la tierra" para llegar al período actual de la Iglesia». Claro está que no se trata de ser exhaustivo: «hay que elegir hechos sobresalientes, que se escuchen con placer y sean cruciales, y ponerlos de relieve. Los demás serán evocados brevemente. Amontonar demasiada materia y poner todo en el mismo plano es el mejor modo de confundir el espíritu del oyente y de que no retenga nada» (3,5). Hay que sacar a la luz lo esencial del mensaje cristiano: «Cristo ha venido para que el hombre aprenda cuánto le ama Dios y que aprenda con el fin de inflamarse de amor por aquél que lo amó primero y por su prójimo, según el precepto y el ejemplo de quien se hizo prójimo del hombre cuando el hombre no estaba cerca de Dios, sino que erraba lejos de él» (4, 8). El plan de Dios es hacer entrar al hombre en este doble amor y las Escrituras exponen la lenta educación a la que somete a la humanidad con esta perspectiva.

Se contemplan las grandes articulaciones de la historia de la salvación: creación y caída, diluvio, tiempo de los patriarcas, éxodo, cautividad en Babilonia, Encarnación y tiempo de la Iglesia, retorno de Cristo al final de los tiempos y juicio final. Es posible encontrar numerosos episodios ya tratados

por los antecesores de Agustín, pero la originalidad de éste estriba en querer cubrir toda la historia de la humanidad. La realización de las profecías del Antiguo Testamento en el tiempo de la Encarnación no es lo único que debe confortar la fe de los fieles. A lo mismo ha de contribuir el cumplimiento de las profecías relativas a la expansión de la Iglesia, hecho del cual los mismos fieles son testigos. Para Agustín, la primera catequesis reposa esencialmente sobre el Pentateuco, los libros históricos (entre ellos Esdras), el Evangelio y los Hechos de los Apóstoles (3, 5). Como en Milán y en Jerusalén, había catequesis postbautismales durante el tiempo pascual y se sabe que, en la Octava de Pascua, Agustín estaba todos los días a una hora fija a disposición de los neófitos en una sala colindante con la basílica de Hipona para responder a sus cuestiones.

En Oriente, las catequesis de Juan Crisóstomo y de Teodoro de Mopsuesta, en razón de las posiciones de la escuela de Antioquía en materia de exégesis bíblica, contenían menos figuras bíblicas que en Occidente, y por eso no nos ocuparemos de ellas aquí. En el mundo latino, hay que mencionar aún el libro *De las promesas* de Quodvultdeus, obispo de Cartago que la invasión y la persecución de los vándalos expulsó de África hacia Italia en 439. La obra está dirigida sin duda a los que tienen la responsabilidad de la catequesis y, siguiendo los consejos de Agustín, recorre toda la Biblia parar señalar y explicar las profecías y las figuras.

A comienzos del siglo VII, Isidoro, obispo de Sevilla, abrigará un proyecto análogo, pero aún más ambicioso, porque su intención será exponer todas las figuras bíblicas conocidas, por medio de citas de los comentarios latinos de sus predecesores. Esta síntesis de interpretación simbólica de los Padres tiene gran interés y ha ejercido una importante influencia en la Edad Media. Quizá el proyecto superaba las posibilidades de un solo hombre: el libro del Génesis fue el único tratado a fondo.

II

IMAGEN Y FORMACIÓN EN EL CRISTIANISMO ANTIGUO

La primera catequesis está fundada en la Biblia, especialmente en el Antiguo Testamento. Pero esto no es más que el comienzo de la vida cristiana. En ese momento comienza una «formación continua» a la que contribuyen el arte, la liturgia y la homilía mucho más que el contacto directo con la Escritura. En efecto, aunque al comienzo del siglo IV es fácil obtener una Biblia, de la que existen copias relativamente baratas (pero siempre en muchos volúmenes), no todo el mundo sabe leer lo suficientemente bien como para leer un libro, y la lectura individual sigue siendo una excepción. «No todos pueden leer las Escrituras —dice Cirilo de Jerusalén—, unos a causa de su ignorancia, otros porque sus ocupaciones los alejan del conocimiento» (*Catequesis* 5,12). El carácter esencialmente oral de la enseñanza explica en parte la popularidad de las figuras bíblicas fáciles de memorizar. Aquí tenemos sin embargo más de un procedimiento pedagógi-

co: la exégesis simbólica y más especialmente «tipológica» es inherente al mensaje cristiano.

1. El arte paleocristiano y la catequesis

1.1. *¿Función didáctica de las imágenes?*

«Se utiliza la pintura en las iglesias, para que los analfabetos puedan leer con la mirada en las paredes lo que son incapaces de leer en los libros», escribe Gregorio Magno a un sacerdote de Marsella, inquieto al ver multiplicarse en las iglesias las imágenes que tendían a ser consideradas como iconos, lo que no era el caso en los primeros siglos (*Epístola* 9,208). Pero este párrafo data de finales del siglo VI. ¿Qué sucedía antes? Hacia el 402, Paulino, un aquitano que llegó a ser obispo de Nola, pequeña ciudad situada a los pies del Vesubio, había hecho representar sobre las paredes de las basílicas que él había renovado o construido, un ciclo de representaciones cuyo fin declarado era instruir a los fieles. A los que sabían leer, puesto que acompañan a las imágenes breves inscripciones métricas, pero también a los campesinos incultos de los alrededores. «El que mira esto —dice— alimenta su alma fiel con imágenes que no son inútiles, cuando, bajo figuras sin realidad, reconoce la verdad» (*Poemas* 27,511-515). Prácticamente en la misma época, el poeta español Prudencio compone el *Dittochaeon*, una serie de pequeños poemas verosímil-

mente destinados a comentar un ciclo de pinturas o de mosaicos. Ya una veintena de años antes, un conjunto de inscripciones métricas, sin duda obra del obispo san Ambrosio, ilustraba las pinturas de la basílica ambrosiana en Milán. Así pues, a finales del siglo IV la imagen forma parte de los medios empleados para la formación de los cristianos y se ve además a veces a predicadores que, en su sermón, se apoyan en un fresco o un mosaico bíblico que los fieles tienen ante sus ojos en la basílica.

Testimonios literarios nos informan de que a partir del siglo II se desarrolló una iconografía cristiana. Pero si la ciudad de Dura Europos, a las orillas del Éufrates, no hubiera sido tomada por los persas hacia el año 256 y abandonada por sus habitantes, sepultando en sus ruinas una «casa cristiana» con su baptisterio, ignoraríamos por completo la existencia de una decoración mural de los edificios de culto antes del siglo IV. En Roma mismo, no se ha conservado ninguna pintura o mosaico de iglesia anterior al siglo IV. Esto no significa que no haya existido: la necesidad de reemplazar los edificios demasiado pequeños por otros más amplios, en una ciudad en la que el espacio estaba contado, ha hecho desaparecer todo. Incluso en el siglo IV los vestigios son raros: pinturas de san Juan y san Pablo en el Celius, mosaicos de Santa Constanza, ábside de Santa Prudencia... Hay que esperar al siglo V para encontrar los magníficos mosaicos de Santa María la Mayor o la puerta de cedro tallada de Santa Sabina. En cuanto a los ci-

clos que decoraban San Pedro y San Pablo, han desaparecido por completo y son conocidos por descripciones antiguas. Sin embargo, en Roma, los papas de la Alta Edad Media han querido preservar la tradición antigua de la Iglesia, de acuerdo con los medios que tenían en tiempos agitados; en muchas ciudades de Oriente, las vicisitudes de la historia han destruido casi toda huella del arte cristiano antiguo. Así pues, aunque antes del siglo IV las imágenes en las paredes tenían una finalidad didáctica, nosotros estamos condenados a no ver gran cosa.

A finales del siglo IV y comienzos del V, las figuras del Antiguo Testamento ganan claramente en número a los motivos del Nuevo Testamento. En los veintiún dísticos de Ambrosio, solamente cuatro describen una escena evangélica. De las diecisiete pinturas que conciernen a la Antigua Alianza, once ilustran un pasaje del Génesis. En Nola, las representaciones del Antiguo Testamento son igualmente numerosas. Según el obispo Paulino, estaba todo lo que Moisés describe en el Pentateuco, las hazañas de Josué y la historia de Rut (*Poema* 27,516ss). En Roma, aunque el arco absidal primitivo de Santa María la Mayor (convertido en arco triunfal en la Edad Media) incluye escenas de la infancia de Cristo, los dos muros laterales de la nave están enteramente cubiertos por mosaicos que representan la vida de los patriarcas, de Moisés y de Josué. En San Pablo Extramuros —acerca del cual tenemos información gracias a los dibujos

ejecutados en el siglo XVII, cuando aún existían las pinturas murales de la nave, debidas sin duda al Papa León Magno (mediados del siglo V)— había un equilibrio deliberado entre las imágenes de los dos Testamentos. El muro izquierdo de la nave estaba consagrado a las escenas de la Antigua Alianza: creación y caída, Caín y Abel, diluvio, visión de Abrahán en Mambré, sacrificio de Isaac, bendición de Jacob y sueño de la escala, un conjunto de escenas de la vida de José e ilustraciones del Éxodo. Los pequeños poemas del *Dittochaeon* de Prudencio describen un número igual de escenas de los dos Testamentos y manifiestan una voluntad de cubrir toda la historia de Israel, aunque de hecho las cuatro quintas partes de los poemas se refieren al período arcaico anterior a los reyes.

Para los siglos más antiguos, estamos reducidos al testimonio del arte funerario. Las otras imágenes de la vida cotidiana se nos escapan ampliamente: engastes de sortijas, medallas, copas y platos decorados, pinturas y esculturas de las casas privadas, de todo esto sabemos muy poco, pues los objetos conservados son muchas veces de procedencia y datación inciertas. Las tumbas, menos expuestas a las transformaciones que las viviendas de los vivos, porque se consideraban «sagradas» y estaban regidas por un derecho funerario riguroso, han preservado para nosotros una documentación inestimable. Esto es particularmente así en Roma: en su terreno accidentado, las fosas, rellenadas en el curso de los siglos, sirven de conservatorio. En

su suelo, los bancos de tuba volcánica, fáciles de excavar, permitieron instalar cementerios protegidos, hipogeos familiares y catacumbas privadas o eclesiásticas. Los romanos tenían la costumbre de rodear las tumbas de representaciones que recuerdan la vida cotidiana del difunto, el oficio que había ejercido o los honores de los que había sido objeto. Colocaban también allí composiciones que evocaban las convicciones del muerto, entre ellas, eventualmente, su esperanza en una vida futura. El inolvidable Trimalción caricaturizado por Petronio en el *Satiricón* describe minuciosamente la tumba que se ha hecho construir, con una decoración que realza la posición social a la que sus empresas comerciales le han permitido acceder. Numerosos sarcófagos y figuras representan escenas mitológicas a las que muchas veces, bajo la influencia del estoicismo o platonismo, se atribuía un sentido simbólico en relación con una cierta concepción de la vida del más allá, como el sueño de Endimión o las bodas de Baco y Ariadna.

Los cristianos eran gentes de su tiempo y, cuando se encontraban a gusto y gozaban de alguna cultura, también ellos querían rodear sus despojos mortales de imágenes relacionadas con su fe. Al principio, es decir, hacia finales del siglo II, pues nuestra documentación no se remonta prácticamente más allá, se contentaron con elegir en el repertorio funerario del momento imágenes neutras a las que podían dar un sentido cristiano, como se desprende de un pasaje de Clemente de Alejandría

(*El Pedagogo* 3,59). Un cristiano que quería para su tumba una pintura o una escultura debía evidentemente pasar por un taller especializado, cuyos artesanos eran paganos o, incluso cuando se habían convertido (la *Tradición apostólica* de Hipólito les permite continuar ejerciendo su oficio, siempre que no esculpan ya dioses paganos § 16), habían sido formados por maestros paganos. Es, pues, comprensible, que las primeras imágenes del arte funerario sean representaciones de pastores o de músicos que pertenecen al repertorio profano, pero que podían ser investidas de un sentido conforme con la religión nueva. Los sarcófagos de La Gayolle y de Santa María Antica, con sus pastores, sus marinas o sus escenas de enseñanza, podían ser descifrados de modo diferente por un pagano y por un cristiano.

Pero desde el siglo III, los cristianos han creado su propio repertorio, casi enteramente inspirado en las Escrituras. Al comienzo del siglo aparecen varias escenas bíblicas, en número más restringido que en el arte basilical, si se juzga en comparación con la iglesia de Dura, porque se elegían preferentemente escenas que tenían un vínculo con el tema de la muerte y de la vida eterna. La más frecuente en fecha antigua, la del pastor, es común a los dos testamentos. Entre las imágenes que son ciertamente anteriores a la paz de la Iglesia del 313, destacan escenas tomadas del Nuevo Testamento: resurrección de Lázaro, curación del paralítico, bautismo de Cristo, adoración de los magos... Pero

su número es más limitado que el de las imágenes tomadas del Antiguo Testamento: Jonás es, con diferencia, la más extendida. Después, en un orden que puede variar según se funde sobre las imágenes que preceden a la paz de la Iglesia o sobre el conjunto de imágenes funerarias, o incluso según que se considere los frescos o los sarcófagos, tenemos: Moisés golpeando la roca, Daniel en medio de los leones, el sacrificio de Abrahán, etc. La misma predilección por el Antiguo Testamento aparece en las inscripciones funerarias cuando citan la Biblia.

1.2. *Las representaciones figuradas como testigos de la catequesis*

A partir del año 313, en razón de las tumbas de los mártires que encerraban, las catacumbas se convierten paulatinamente en lugares de peregrinación frecuentados. Aún eran sólo algunas galerías. En general, se acudía a visitar las tumbas los días de entierro y en las fiestas de los muertos: *Rosalia, Parentalia* o aniversario de la muerte del difunto, que los cristianos llamaban su *dies natalis*, día del nacimiento a la vida verdadera. Parece, pues, difícil sostener que las representaciones funerarias tuvieran intención pedagógica. Pero las imágenes que los cristianos hacían representar sobre sus tumbas expresaban sus convicciones. Si no constituían una catequesis en imágenes, son el reflejo de la ense-

ñanza recibida. Quizá son aún más interesantes para nosotros bajo este aspecto, pues nos dicen lo que se retenía de la catequesis, lo que se consideraba más importante.

En los capítulos siguientes, se recurrirá al testimonio del arte funerario para hacer una relación de los temas bíblicos que son fundamentales en la formación cristiana, y nos interrogaremos sobre la convergencia de los significados que se les han atribuido en el arte y en los textos. La cuestión de la relación entre el texto y la imagen es difícil. No se pretenderá que a la vista de un fresco de catacumba, cualquier fiel del siglo IV tuviera en la cabeza la gran cantidad de significados que los textos de los Padres permiten extraer. Sin embargo, tras la elección de esta imagen, ha habido enseñanzas del tipo de las que se citan, y esto aclara mucho la representación figurada, que no se podría reducir a una significación única (bautismal, funeraria...) como a menudo se hace. Siendo la polisemia la regla en la enseñanza normal eclesial, es necesario también aquí dejar sonar todos los instrumentos.

Voluntaria y muy conscientemente, se relacionarán imágenes y textos que no son exactamente contemporáneos ni geográficamente próximos, en contra de las reglas recibidas de la iconografía, que en el caso del arte paleocristiano, muchas veces conducen a un callejón sin salida. Los azares de la historia hacen que, en un lugar y en un tiempo dados, tengamos a veces una amplia cosecha de imágenes y no de textos, o a la inversa. En Roma, desde

comienzos del siglo III hasta la mitad del siglo IV, las catacumbas y cementerios abundan en frescos y sarcófagos, pero los textos son escasos: no estamos seguros de que los comentarios de Hipólito hayan sido redactados en Roma y el tratado *Sobre la Trinidad* de Novaciano no puede ayudarnos mucho a comprender las representaciones figuradas. Son los textos de Clemente de Alejandría los que aclaran las representaciones (casi todas romanas) de Cristo como Orfeo y son los poemas de Efrén diácono, en la lejana Nísibe, los que tienen más concomitancias con ciertos frescos romanos. La proximidad geográfica no es necesariamente significativa: aunque las grandes iglesias son muy autónomas y poseen sus propias tradiciones litúrgicas, administrativas, incluso a veces exegéticas y teológicas, todas tienen un fondo común considerable y los contactos entre ellas son numerosos y complejos. De la ilusión de que la Iglesia era uniforme e inmutable algunos han pasado a la imagen no menos ilusoria de un cristianismo antiguo totalmente roto. La no contemporaneidad de una imagen y de un texto no es ya un criterio absoluto para rechazar un acercamiento. No es raro, en efecto, que temas documentados desde muy antiguo desaparezcan tras el siglo II, para reaparecer bruscamente a finales del siglo IV o comienzos del V: la imagen del Buen Pastor se pone en relación con el descenso a los infiernos en los siglos I y II y la idea resurge en los textos sólo a finales del siglo IV. Entretanto, estos motivos han seguido una vida subterránea, en una

producción oral o incluso literaria que se nos escapa completamente hoy: no se ha dejado de predicar en occidente del 230 al 350, pero nosotros no hemos conservado casi ninguna huella de estas predicaciones.

2. La Biblia en la liturgia

2.1. *Las lecturas litúrgicas*

La catequesis bautismal culminaba en la celebración del sacramento, generalmente durante la noche de Pascua, pues el bautismo es un rito de iniciación que comporta la imitación ritual de la muerte y de la resurrección del Señor. Como explica Basilio de Cesarea, el bautismo reproduce el enterramiento de Cristo: «el cuerpo de los bautizados es como enterrado en el agua; el bautismo sugiere simbólicamente una deposición de las obras de la carne», entendamos: del pecado en general; «el segundo nacimiento es el comienzo de otra vida», para acceder a la cual «hay que poner fin a la precedente»; «el agua realiza la imagen de la muerte y las arras de la vida son proporcionadas por el Espíritu» (*Sobre el Espíritu Santo* 15,35). A propósito del desarrollo de la Vigilia Pascual, la Didascalia siria de la primera mitad del siglo III da las siguientes indicaciones: «Velad desde el atardecer hasta el canto del gallo y, reunidos en la Iglesia, velad orando e invocando a Dios durante vuestra vela, leyendo la ley,

los profetas y los salmos hasta el canto del gallo» (*Constituciones apostólicas* 5,19,3).

Algunas de estas lecturas son fijas y universales, otras varían según los lugares. Para Jerusalén, el *Leccionario armenio* de comienzos del siglo V enumera doce lecturas: en el Génesis, el relato de la creación y del sacrificio de Abrahán; en el Éxodo, la inmolación del cordero pascual y el paso del Mar Rojo; en el libro de Josué, el paso del Jordán; en el libro de los Reyes, el rapto de Elías; el libro de Jonás entero; el relato de los tres jóvenes en el horno, en el libro de Daniel. En los profetas, se leía el pasaje de Isaías sobre la gloria de la nueva Jerusalén (60,1-13), los versículos de Jeremías relativos a la nueva alianza (31,31ss) y la visión de la resurrección de los huesos secos en Ezequiel (37). Los libros sapienciales estaban representados sólo por el pasaje de Job sobre la Sabiduría creadora de Dios (38,2-28). En Roma, el *Sacramentario gelasiano* del siglo VII, que atestigua costumbres litúrgicas muy anteriores, conoce igualmente doce lecturas: narración de la creación, diluvio, promesas a Abrahán y sacrificio de Isaac, inmolación del cordero y paso del Mar Rojo, etc. Para las otras Iglesias estamos menos informados, pero, por ejemplo, se sabe que a finales del siglo IV se leía en Verona, en Pascua, el relato de la Creación, la inmolación del Cordero, el paso del mar Rojo y la historia de los tres jóvenes en el horno.

Punto de llegada de una trayectoria personal, el bautismo es sólo el punto de partida de la vida en el Espíritu Santo en la que se participa además en

la eucaristía y en la oración de la comunidad. Tras las enseñanzas complementarias de la octava de Pascua, el neófito deseoso de seguir instruyéndose dispone de diversos medios. Al principio, eran la asamblea eucarística y otras reuniones más informales de oración y enseñanza. La situación varía según las diferentes Iglesias en función de su antigüedad y de su importancia, pero en el siglo III, los miércoles, viernes y domingos había en muchos lugares una celebración eucarística que, en el siglo IV, tenderá a convertirse en diaria. Los demás días es posible que hubiera simples reuniones de oración, mañana y tarde, algunas de las cuales incluían enseñanzas. Pronto los cristianos adquirieron la costumbre de acompañar la eucaristía de lecturas bíblicas, a semejanza de lo que se hacía en el culto sinagogal, en el que existía desde el siglo I una lectura de la Torá o Pentateuco (los cinco primeros libros de la Biblia), otra lectura tomada de los profetas (designación que incluía en la época libros que nosotros calificamos como históricos, como los de Josué, Jueces, Samuel y Reyes), y quizá también el canto de los salmos. En Roma, en el siglo II, Justino da testimonio de que los cristianos habían añadido una lectura de lo que pronto se llamaría Nuevo Testamento: «Se leen las Memorias de los apóstoles o los escritos de los profetas, en la extensión que permite el tiempo. Cuando el lector ha terminado, el que preside hace un discurso para advertir y exhortar a la imitación de estas bellas enseñanzas» (*Primera Apología* 67, 3-4).

Las homilías de Orígenes muestran que en el siglo III se podían leer también amplias páginas del Génesis, del Éxodo, del Levítico, del libro de los Números, del Deuteronomio, de los Jueces, de los Reyes, de los profetas; sus sermones sobre los Evangelios son mucho menos numerosos. Al leer a Orígenes se ve que, cuando el obispo o el sacerdote o el diácono delegados a este efecto por él, eran competentes, se podía recibir una enseñanza sólida sobre la Escritura en el marco de la liturgia. A comienzos del siglo V, fuera de las grandes fiestas anuales, Pascua, Pentecostés, Navidad y Epifanía, el celebrante disponía aún de mucha libertad en la elección de las lecturas litúrgicas y podía optar por la lectura continua de un libro y comentarlo metódicamente, como atestiguan los sermones de Agustín.

La preponderancia de las lecciones sacadas del Antiguo Testamento en las asambleas litúrgicas cristianas es un hecho hasta comienzos del siglo V. Supone evidentemente una lectura simbólica de la mayor parte de estos textos, hacia la cual se orienta todo en la liturgia, comenzando por el canto de los Salmos, que alternaba con las lecturas, según una costumbre atestiguada a comienzos del siglo III en Cartago y frecuentemente mencionada después: canto del salmo por toda la asamblea o salmodia por un *cantor* o un *lector*, con respuesta cantada como estribillo por la multitud. Ahora bien, la interpretación figurada de los salmos es espontánea: por ella el creyente se apropia el sentido del texto. «Bendi-

to sea el Señor, mi roca, que instruye mis manos para el combate», se canta en el Sal 144,1-2, «mi alcázar y mi liberador, mi escudo, en quien me refugio; me somete los pueblos». A no ser que, con casi todos los comentadores, se vea ahí la guerra espiritual que el alma sostiene contra el mal, no habría muchas ocasiones para recitar este versículo.

Como el canto, la lectura solemne, a veces salmodiada, hace al hombre más receptivo, hace resonar el texto en el espíritu y en el corazón y favorece la meditación, como lo muestra este pasaje de las *Confesiones*, en que Agustín resume los sentimientos que él experimentaba al participar en las liturgias de la Iglesia de Milán en los primeros tiempos de su conversión. «En esos días —escribe, dirigiéndose a Dios— no me saciaba de la sorprendente dulzura que experimentaba al considerar los designios profundos que tú formas para la salvación del género humano. ¡Cuántas veces he llorado al oír tus himnos, tus cánticos, los suaves acentos que resonaban en tu Iglesia! ¡Qué emoción obtenía! Se deslizaban en mi oído, destilando la verdad en mi corazón» (9,6,14). La sucesión y acumulación de lecturas hace resaltar el carácter profético de la historia de Israel y la unidad del plan de Dios, introduciéndolas en el tiempo sagrado de la liturgia en el que pasado, presente y futuro se imbrican, como dice Agustín: «Celebrando la solemnidad anual de la Resurrección, recordamos el pasado y representamos con esta misma vigilia lo que vivimos por la fe. Pues la historia de nuestro mundo se

desliza como esta noche en la que la Iglesia vela atenta, los ojos de la fe vueltos hacia las sagradas Escrituras como hacia lámparas nocturnas» (*Sermón Wilmart* 4,3).

2.2. *Las oraciones*

La memoria está en el corazón de la Biblia y de la religión cristiana. «Dios, hemos oído decir y nuestros padres nos lo han repetido...», dice el Sal 43. Se recuerdan indefinidamente, en la grisalla de los días ordinarios, los acontecimientos por los que Dios se ha manifestado con toda claridad. La mención de las grandes acciones de Dios a favor de su pueblo, característica de la oración de los salmos, se reencuentra en la oración eclesial. «Sálvame, Señor, de la tentación, como libraste a Daniel de las fauces de los leones, a Jonás del monstruo marino...»: este tipo de plegaria (llamada a veces «paradigmática» porque se funda sobre ejemplos) es muy frecuente en la Antigüedad. Haciendo memoria de las acciones salvadoras de Dios en el pasado, el fiel se acuerda de lo que Él es capaz de hacer y le implora que actúe igualmente hoy. Desde los orígenes, estos catálogos de paradigmas bíblicos han alimentado tanto la predicación como el arte cristiano. Con relación a este tema, los especialistas en iconografía invocan siempre la oración de la *Commendatio animae*, que tiene el inconveniente de ser tardía (siglo VIII). De hecho, este tipo de

enumeración se extiende al final del siglo IV y sería mejor remitirse a dos pasajes de Agustín en los que se encuentra la lista de las principales figuras de salvación comunes en la liturgia y en el arte.

Comentando en una homilía el Sal 21,6 («En ti esperaron nuestros padres y tú los has liberado»), el obispo de Hipona declara: «Sabemos, hemos leído de nuestros padres cómo Dios los liberó porque esperaban en él. Liberó al pueblo de Israel de la tierra de Egipto; liberó a los tres jóvenes del horno de fuego; liberó a Daniel de la fosa de los leones; liberó a Susana de la acusación falsa. Todos lo invocaron y fueron liberados» (*Sobre el salmo* 21,2,6). En un texto más tardío relativo al mismo versículo, varía la lista: Dios —dice Agustín— ha liberado a «Noé del diluvio, a Lot del fuego del cielo, a Isaac de la espada suspendida sobre su cabeza, a José de las calumnias de una mujer y de la prisión, a Moisés de los Egipcios, a Raab de la destrucción de la ciudad, a Susana de los falsos testigos, a Daniel de los leones, a los tres jóvenes del fuego, y también a otros padres, que clamaron y fueron salvados». Algunos parágrafos antes, había dado los ejemplos de Isaac, Job y Daniel (*Epístola* 140,11,28; 7,20). Todas estas figuras reaparecen con insistencia en el arte funerario, sólo las de Raab y José pertenecen más al repertorio iconográfico de los lugares de culto.

La oración de la consagración eucarística, o Canon, otorga especial relieve a las figuras bíblicas. Una línea continua corre de los personajes e

instituciones del Antiguo Testamento a la persona de Jesús, a la vida actual de la iglesia y a los tiempos escatológicos. La ofrenda del pan y del vino por Melquisedec (Gn 14) prefigura la última Cena, en la que Jesús instituyó la eucaristía. El sacramento celebrado en el presente en el altar «anuncia la muerte del Señor, hasta que vuelva» (1Cor 11,26). He aquí, por ejemplo, la oración que pronunció el obispo de Milán a finales del siglo IV en el momento de la consagración: «Recordando su muy gloriosa pasión, su resurrección de los infiernos y su ascensión al cielo, te ofrecemos esta víctima sin mancha, esta víctima espiritual, esta víctima no cruenta, este pan sagrado y el cáliz de la vida eterna; y te pedimos y te suplicamos que aceptes esta ofrenda por manos de tus ángeles sobre tu altar del cielo, como tú te dignaste aceptar los dones de tu servidor, el justo Abel, el sacrificio de tu padre Abrahán y el que te ofreció el sumo sacerdote Melquisedec» (Ambrosio, *De los sacramentos* 4,27). Por su parte, el *Sacramentario leonino*, representante de la liturgia romana en el siglo VI, dice: «Es Abel el que ha inaugurado la figura de este sacrificio: el cordero pascual lo ha representado, Abrahán lo ha celebrado, Melquisedec lo ha mostrado; pero es el verdadero Cordero, el sumo sacerdote eterno, el que lo ha realizado» (B. Botte, *Abraham dans la liturgie*, p. 186). La liturgia aparece, pues, como el lugar por excelencia donde uno se impregna de la exégesis figurativa de las Escrituras, omnipresente en los ritos y plegarias y comentada en el sermón.

2.3. *Las homilías*

Evidentemente, las homilías son una fuente de primera importancia para el conocimiento de la formación dispensada a los cristianos. Al escuchar estas predicaciones día tras día, los fieles se impregnaban de la Escritura y del sentido que la tradición le había dado. Para el siglo III disponemos de los sermones de Hipólito y sobre todo de Orígenes. En el siglo IV, autores como Hilario, Ambrosio y Jerónimo han dejado muy pocas homilías. El *corpus* de los sermones de Agustín es una verdadera mina de noticias, pero nos informa mal sobre lo que constituía la predicación de un obispo medio. Espíritus elevados, como Orígenes y Agustín, no se detenían prácticamente en los temas más debatidos de la enseñanza tradicional y les imprimían su marca propia. Los sermones de obispos menos dotados para la elocuencia y menos versados en la ciencia de las Escrituras son a veces mucho más reveladores. Un Zenón de Verona, un Gregorio de Elvira, un Cromacio de Aquilea —por no hablar de los «Pseudo-Agustín», apelación bajo la cual se colocan diversos autores de homilías anónimas— «transmiten lo que han recibido» según la expresión del apóstol Pablo (1Cor 15,3) y, muchas veces, nos permiten hacernos una idea del contenido de la enseñanza corriente mejor que los grandes tenores. El lector no se extrañará pues de verlos convocados en la fila de los testigos junto a autores ilustres.

3. Una exégesis simbólica de la Biblia

Lectura simbólica, alegórica: se piensa espontáneamente en las especulaciones sabias con las que se sobrecarga un texto; pero en la Iglesia de los primeros siglos es la base de la enseñanza al pueblo. Nos extraña que la exégesis literal ocupe un lugar tan pequeño en la mente de los antiguos. Pero al leer nuestros comentarios ellos se escandalizarían mucho más al ver el poco caso que los modernos hacen a la lectura simbólica. Pues para ellos, es ahí donde reside el verdadero sentido de la Biblia. «¿Quién, a no ser una mente falaz —dice Agustín— podría sostener que los libros tan religiosamente conservados durante milenios y guardados con tanta preocupación por observar la tradición, han sido escritos inútilmente y que no hay que ver en ellos más que historias?». «No es necesario —dice— buscar en ellos simplemente hechos históricos reales que no tendrían ningún significado alegórico» (*La Ciudad de Dios* 15,27,1). Repetimos los textos antiguos porque todavía son hoy para nosotros portadores de un sentido que supera con mucho su sentido literal. La Escritura, dicen los Padres, está llena de misterios porque está inspirada por Dios. Está toda ella regida por el juego de la profecía y el cumplimiento, y presenta sentidos ricos y múltiples.

3.1. *El sentido de las oscuridades de las Escrituras*

En el siglo XX, en el que se tiene por costumbre recorrer los textos más que leerlos realmente, fácilmente nos desanimamos porque no comprendemos en una primera lectura. Pero los cristianos de los primeros siglos comparten con los filósofos de su tiempo esta convicción: nada de lo que es importante es inmediatamente accesible y hay que tomarse el trabajo de buscar el sentido, que siempre está oculto. La escritura parece oscura, pero es porque es profunda: «Cuando lees —dice Agustín— es Dios quien te habla» (*Sobre el Salmo* 85,7). Ahora bien, añade, Dios no habla griego, ni latín, ni siquiera hebreo: «La Sabiduría de Dios [...] se comunica a las almas santas y a los profetas de Dios y, sin ruido, *les cuenta interiormente* sus obras» (*La Ciudad de Dios* 11,4,1). La Escritura encierra una enseñanza divina dispensada en palabras humanas, es decir, es una palabra inspirada traducida en lenguaje humano (*Sobre el Génesis, contra los maniqueos* 2,5,6) y el hombre sólo tiene plenamente acceso a ella cuando está en las disposiciones requeridas para oírla.

Para el cristiano, la palabra de Dios no es sólo un texto. Siendo Dios el Ser y el Viviente por excelencia, su palabra no es como las nuestras, fugaz y parcial, sino una realidad substancial y eterna que lo expresa entero, es semejante a él, engendrada de él como un hijo. Ella es el Verbo o Logos de Dios, del que la teología antigua dice que se manifestó

primero a los hombres en toda la historia del Antiguo Testamento antes de encarnarse: «Por todas partes en las escrituras de Moisés está sembrado el Hijo de Dios», dice Ireneo (*Contra las herejías* 4,10,1). El Prólogo del Evangelio de Juan proclama de este Verbo que «se hizo carne y habitó entre nosotros» en la persona de Jesús, el Hijo de Dios (1,14), que «muestra Dios al hombre y presenta el hombre a Dios», como dice también Ireneo (4,20,7).

Si la palabra de Dios no es reductible al texto de la Biblia, el trabajo del doctor o del predicador no consiste sólo en explicar un texto lo más claramente posible. El que comenta la Escritura debe sugerir, conducir a la escucha del Maestro interior que es el único que enseña verdaderamente, hacer ver, quizá el tiempo de un flash, que hay algo que ver: de ahí la importancia de la imagen y del símbolo, que gana por la mano a la abstracción, pues, para retomar las palabras del gran teólogo que fue Urs von Balthasar, «ninguna teología traducirá nunca de un modo plenamente válido en nociones abstractas las dimensiones poéticas y gráficas de la Escritura» (*La Gloria y la cruz*, t. III, 2, p.230). En la Biblia, la verdad estalla en múltiples palabras e imágenes, que tienen todas algo que decir del misterio y que ninguna puede decirlo totalmente, porque, dice Ireneo: «rico y múltiple es el Padre» (*Contra las herejías* 4, 14,2).

La oscuridad, de alguna manera constitutiva de la Escritura, tiene una doble finalidad: celar el misterio a quienes son indignos de él y estimular a los

demás para su búsqueda. «Las Escrituras revelan su significación misteriosa a las almas atentas y la mantienen cerrada a las almas negligentes», dice el Ambrosiaster (*Cuestiones sobre el Antiguo Testamento* 95). Y por su parte, Orígenes escribe: «La intención es evitar que el primero que llegue disponga de estos misterios como de objetos para pisotear; deberían ser para quien se haya entregado a este tipo de estudios con pureza y sobriedad perfectas, con el esfuerzo de las vigilias, a fin de poder por azar escrutar por estos medios el sentido profundamente escondido del Espíritu de Dios, sentido disimulado bajo el lenguaje de un relato ordinario...» (*Sobre los principios* 4,2,7). Para Agustín, las Escrituras ocultan los misterios para hacerlos desear (*Epístola* 137,5,18). «Las verdades, cuanto más veladas por expresiones metafóricas, más atractivas parecen cuando se quita el velo» (*La Doctrina cristiana* 4,7,15). Para evitar que las verdades manifiestas sean pesadas, han sido recubiertas por un velo: se convierten así en objeto de deseo (*Epístola* 137,5,18). El obispo de Hipona habla de «la ventaja que representan los repliegues de los enigmas para avivar el amor de la verdad y sacudir el torpor del aburrimiento»: la alegoría estimula el espíritu (*La Primera Catequesis* 9,13). «Si la Escritura no fuera nunca clara, dice además, no podría alimentarte; si no fuera nunca oscura, no te incitaría a la búsqueda» (*Sobre el salmo* 140,2).

A este elogio de la alegoría, del que podríamos encontrar equivalentes en los filósofos paganos con-

temporáneos, hay que añadir que la imagen tiene en la Antigüedad un *status* más elevado que hoy. En la concepción platónica del mundo, que marca ampliamente todo el pensamiento de los antiguos, el mundo visible es una imagen, la copia de una realidad (o Idea) celeste: remite a algo que la supera y de lo cual no es sino una expresión. Todo es imagen, pero la imagen no es sólo un ropaje con el que uno se viste artificialmente de pensamientos profundos con fines pedagógicos: tiene un carácter revelador. Como dice Orígenes: «El mundo visible instruye sobre el invisible. Las cosas terrestres contienen ciertas "copias de las realidades celestes" (Heb 9,23), con el fin de que saquemos de estas cosas de abajo elevarnos hasta las realidades de arriba, y a partir de lo que vemos sobre la tierra, percibamos y comprendamos lo que está en los cielos». «Quizá no haya realidad terrestre que no sea imagen y semejanza de otra celeste» (*Sobre el Cantar de los Cantares* 3,13,9).

Todo, tanto en el mundo como en el relato bíblico, puede ser utilizado por Dios, como las letras de un alfabeto por o con el cual intenta comunicarse con el hombre, inmerso en este mundo sensible e incapaz de superarlo. «De la misma manera que el hombre se enuncia por palabras, igualmente el poder divino habla mediante los hechos», dice Agustín (*Epístola* 102,6,33). Como en otro lugar explica, el fuego, la nube, la columna de fuego de las que habla la Escritura son «palabras visibles»: «Dios, en su indecible misericordia, no ha desdeñado utilizar, por las criaturas razonables sometidas a sus

leyes, sonidos, letras, fuego, humo, una nube, una columna, como otras tantas expresiones sensibles, para jugar de alguna manera con los bebés que éramos, por medio de parábolas y comparaciones, y curar con esta especie de barro nuestra mirada interior», como Jesús curó los ojos del ciego de Siloé (*Sobre la verdadera religión* 50,99).

3.2. *Profecía y cumplimiento*

Existe aún otra razón de la oscuridad de las Escrituras, inherente al fundamento mismo del cristianismo, en el que el punto focal de la historia es la irrupción de la divinidad en la humanidad en el momento de la Encarnación del Hijo de Dios, que da su sentido tanto a lo que está antes como a lo que viene tras ella. Además de las nociones de profecía y de cumplimiento, las correspondencias de textos hechas por los Padres corren el riesgo de aparecer como un juego gratuito que no tendría más que una finalidad pedagógica. «Todas las profecías —dice Ireneo— hasta su cumplimiento no eran más que enigmas y ambigüedades para los hombres; pero cuando llegó el momento y se cumplió la predicción, encontraron su exacta interpretación» (*Contra las herejías* 4,26,1).

Cuando en la Biblia Dios se decide a intervenir a favor de su pueblo, lo anuncia previamente para hacer que el hombre, esa criatura que él ha querido libre, sea capaz de reconocerlo y aceptarlo. Lo

que es verdadero en la historia de Abrahán y de Moisés lo es todavía más cuando se trata de la Encarnación, acontecimiento tan increíble que fue necesario preparar el terreno durante largo tiempo: tal es el papel de la profecía. El término, que tiende hoy a designar sólo un anuncio del porvenir, en otro tiempo encerraba una noción más amplia. Todos los libros de la Escritura y no sólo los de los profetas en sentido estricto, como Isaías o Jeremías, son considerados como proféticos. «No es sólo en aquéllos que se denominan profetas en términos rigurosos, es en la historia misma del Antiguo Testamento donde la profecía se hace explícita para los que estudian con piedad y son asistidos por Dios en esta búsqueda», dice Agustín (*83 Cuestiones diversas* 58,2). El profeta no es primordialmente un «vidente» inspirado (aunque pueda también serlo), es alguien que por sus palabras, por su personalidad, sus actos y los acontecimientos en los que está mezclado, manifiesta algo de Dios. La profecía, continúa Agustín «se revela sobre todo en las grandes acciones figuradas particularmente evidentes: el justo Abel es asesinado por su hermano y el Señor por los judíos; el arca de Noé es gobernada como la Iglesia en el diluvio del mundo; Isaac es conducido para ser sacrificado a Dios y el carnero que va a sustituirlo es descubierto como crucificado en una zarza; por los dos hijos de Abrahán, nacidos uno de la sirvienta y el otro de la mujer libre, se entienden los dos Testamentos; los dos pueblos son prefigurados en los geme-

los, a saber, Esaú y Jacob; José, tras haber sido perseguido por sus hermanos, es honrado por extranjeros, igual que el Señor, perseguido por los judíos, fue glorificado entre los paganos». Es inútil prolongar la enumeración, porque el Apóstol concluye diciendo: «Esto les sucedía simbólicamente, pero fue escrito para nosotros en quienes desemboca la plenitud de los tiempos» (*ibíd.*).

Toda la Escritura habla de Cristo, pues es la palabra que no tiene otra razón de ser que expresar la Palabra. Como dice Ireneo, «es el tesoro escondido en las Escrituras, pues estaba significado por figuras y parábolas que, humanamente hablando, no podían ser comprendidas antes del cumplimiento de las profecías, es decir, antes de la llegada del Señor». Para Orígenes, las Escrituras son el libro sellado de siete sellos del Apocalipsis, que sólo puede abrir el Cordero inmolado; Cristo es la clave (*Sobre el Evangelio de Juan* 5,6). Cuando fue extendido sobre la cruz, el libro se abrió y la profecía quedó desvelada, dice Hipólito: «Lo que en otro tiempo permanecía sellado e incognoscible es hoy anunciado sin ambages a los cuatro vientos. El libro de la vida es abierto a plena luz sobre el madero, con su título en latín, griego y hebreo, para que romanos, griegos y hebreos saquen de ahí la doctrina, para que, en la espera de los bienes futuros, los hombres crean en lo que está escrito en el libro de la vida» (*Sobre Daniel* 4,60).

Así, el cumplimiento de las Escrituras es la revelación (en el sentido en que el revelado revela una fo-

tografía) del misterio que estaba oculto en ellas. Por otra parte, la imagen del Antiguo Testamento con los contornos aún difuminados, por lo que los Padres hablan de croquis, esbozo o maqueta, aparece con toda claridad. Esta lectura es fundamental en el cristianismo desde el origen. «Aquél de quien hablaban la ley y los profetas, ¡nosotros lo hemos encontrado!» es un grito de triunfo que resuena en el umbral del Evangelio de Juan (1,45). Resume la intensa actividad exegética a la que se entregaban las primeras generaciones cristianas y de la que los Evangelios, tejidos de alusiones escriturarias, son ya testigos.

3.3. *La «tipología»*

Sobre la base de estos principios, parecía legítimo buscar en el Antiguo Testamento, en las palabras, pero también en los personajes, en los relatos y en las instituciones cultuales, mil signos precursores de la Figura única. Se habla generalmente a propósito de esto de exégesis «tipológica». De la idea primitiva que hay en el Antiguo Testamento de las prefiguraciones, se ha pasado a la convicción de que «todos los acontecimientos que han tenido lugar en la antigua Ley eran otros tantos signos prefigurativos de nuestra fe», como escribe el Ambrosiaster (*Cuestiones sobre el Antiguo Testamento* 95). Y Agustín: «Todo lo que está contenido en estos libros o bien se dice de él o bien con vistas a él» (*Contra Fausto* 12,7).

Todas las figuras convergen en Cristo y son como diferentes notas que escriben una única melodía. La Escritura, decía Orígenes, «es el instrumento de música única de Dios, perfecto y afinado, que produce con ayuda de sonidos diferentes una única melodía saludable para quien quiere aprenderla». Los libros de la Biblia son como diferentes cuerdas del salterio o de la cítara: cada una de ellas produce un sonido que le es propio, en apariencia sin semejanza con el de las otras; el ignorante, el que no conoce las reglas de la armonía musical, cree que están desacompasadas a causa de la diferencia de sonidos: de la misma manera, los que no saben escuchar el acorde de Dios en las Escrituras sagradas creen que la Escritura antigua no está en armonía con la nueva, los Profetas no están en armonía con la Ley, los Evangelios entre ellos, el Apóstol (Pablo) con el Evangelio o consigo mismo o con los otros apóstoles. Pero que venga el que ha sido instruido en el arte musical de Dios, algún sabio en hechos y palabras [...] y éste producirá el sonido del arte musical de Dios (*Filocalia* 6,2).

Los capítulos siguientes pondrán de relieve uno u otro aspecto de la lectura tipológica, lo que nos dispensa de decir aquí más sobre ella. Contentémonos con citar la introducción del tratado *De los misterios* de Hilario, que muestra la importancia que reviste para los antiguos este tipo de exégesis. «Toda la obra contenida en los santos Libros —escribe el obispo de Poitiers— anuncia mediante palabras, revela mediante hechos, establece mediante

tipos (*exempla*), el acontecimiento de nuestro Señor Jesucristo que, enviado por su Padre, se hizo hombre naciendo de una Virgen por obra del Espíritu Santo. En efecto, es él el que, a lo largo de toda la duración del mundo presente, mediante prefiguras verdaderas y manifiestas, engendra, lava, santifica, separa o rescata a la Iglesia en los patriarcas: mediante el sueño de Adán, el diluvio de Noé, la bendición de Melquisedec, la justificación de Abrahán, el nacimiento de Isaac, la servidumbre de Jacob. En resumen, durante todo el desarrollo del tiempo, el conjunto de las profecías pone en práctica el misterio y nos ha sido dado por benevolencia para hacernos conocer su Encarnación futura»; «cada personaje, cada época, cada hecho, proyecta como sobre un espejo toda la imagen de su venida, de su predicación, de su Pasión, y de su Resurrección». También Hilario se propone «tratar de todo, cada cosa a su tiempo, comenzando por Adán, punto de partida de nuestro conocimiento del género humano, para que se reconozca que lo que ha recibido en el Señor su total plenitud estaba prefigurado de múltiples maneras desde el origen del mundo» (1,1).

La exégesis paleocristiana es, pues, fundamentalmente cristocéntrica. Como dice Agustín, «actualmente, nuestra preocupación única, ya sea que escuchemos los salmos, los profetas o la Ley, escritos todos antes de la llegada en la carne de nuestro Señor Jesucristo, debe ser ver allí a Cristo» (*Sobre el Salmo* 98,1). Incluso las parábolas que nos parecen implicar una lección esencialmente ética, como

la del Buen Samaritano, que invita a ver en todo hombre el prójimo que hay que amar como a sí mismo, son ante todo una enseñanza sobre Cristo: es él el Buen Samaritano.

Pero los antiguos reconocen también que los textos deben ser leídos a diferentes niveles de significación. La mayor parte del tiempo hablan de dos sentidos, literal y «espiritual». El sentido «espiritual» es un sentido figurado, que puede recibir denominaciones diversas en función de las diferentes aplicaciones que de él se hacen. El libro del Éxodo cuenta que Dios alimenta el pueblo en el desierto con un maná venido del cielo. Tomar el texto en el sentido literal es admitir que un día cayó del cielo una substancia nutritiva que permitió a los hebreos sustentarse en la desgracia. La mayor parte del tiempo, este sentido es admitido sin otra forma de proceso, pero no se detienen en él. En el sentido espiritual, o tipológico, se dirá que el don del maná en el desierto prefiguraba las multiplicaciones de panes relatadas en los Evangelios, cuando Jesús alimentó con algunos panes a la multitud que le había seguido a los lugares desiertos para escuchar su enseñanza. Pero se podrá decir igualmente que el maná es la figura del sacramento de la eucaristía, pan «venido del cielo» por el que, durante el tiempo de la Iglesia, el Señor sigue alimentando a los creyentes en los desiertos de la vida. De hecho, una misma figura del Antiguo Testamento es susceptible de recibir tres aplicaciones distintas: en el tiempo de la Encarnación, en el tiempo de la Iglesia, en los tiem-

pos escatológicos. Así, Noé en el arca puede representar a Cristo en la tumba, al creyente en el momento del bautismo y al hombre en el juicio final.

A los dos sentidos fundamentales se añade un tercero, denominado a veces sentido «moral» y que los modernos preferirían calificar de espiritual, pues aplica la figura a la vida espiritual del individuo. En efecto, lo que se dice de Cristo puede decirse también muchas veces del fiel, pues se encarnó para ser «el primogénito de una multitud de hermanos», y es, según la metáfora empleada en las Epístolas de Pablo, la Cabeza del cuerpo que representa la Iglesia, conjunto de los creyentes. La Escritura puede así recibir sentidos múltiples, todos lícitos en la medida en que son conformes a «la regla de verdad», es decir, al conjunto de la doctrina que permanece como la piedra de toque de toda exégesis. En la aproximación espiritual a los textos sagrados es donde los antiguos sobresalían y si los progresos del estudio de los textos han convertido en fastidiosas y obsoletas sus explicaciones literales, su exégesis simbólica sigue siendo un mundo fascinante, en el que inventiva, fantasía y poesía corrigen lo que podría constituir un motivo de rechazo en una literatura de comentario.

Los antiguos se han maravillado a menudo de la riqueza de las Escrituras. «¿Quién es capaz de captar todas las dimensiones de una de tus palabras, oh Dios? Lo que nosotros dejamos es mucho más abundante que lo que tomamos, como cuando el sediento bebe en una fuente», dice Efrén (*Sobre*

el Diatessaron 1,18). La profundidad de la Escritura, su misteriosa oscuridad, su abundancia nutricia, se expresan en la imagen del bosque. Orígenes «recorre el vasto bosque de las Escrituras (*Sobre Ezequiel* 4,1). Ticonio habla del «inmenso bosque de la profecía» (*Reglas* 1) y Agustín escribe en las *Confesiones*: «No sin motivo, Señor, has querido hacer escribir tantas páginas oscuras y secretas: estos bosques ¿no tienen sus ciervos que allí se refugian, rehacen sus fuerzas, se pasean y pacen, se acuestan y rumian?» (11,2,3). Las escrituras son objeto de un ahondamiento y de una búsqueda constantes, porque es Dios lo que se busca y se encuentra a través de su palabra.

El testimonio del arte paleocristiano, de la liturgia y de los textos antiguos convergen: la enseñanza cristiana de los primeros siglos reposa sobre todo en el Antiguo Testamento, del que se hace una lectura simbólica. Varios factores han contribuido a esto, de los que no es el menos importante el valor pedagógico de las imágenes. ¿Se podía imaginar algo mejor, para fijar en las memorias lo esencial de la doctrina, que vincularla a las figuras antiguas? Estos viejos textos cubiertos por la pátina del tiempo, tan concretos, tan llenos de imágenes, tan raros a veces, tan simples y al mismo tiempo tan profundos, son simplemente inolvidables.

III

EL PASTOR DIVINO

Comprendamos, pues, la realidad escondida bajo estas imágenes. Esta oveja no era realmente una oveja, y este pastor es diferente a un pastor. Éstos son ejemplos que nos enseñan misterios ocultos.

ASTERIOS DE AMASEA

«Un pobre tenía sólo una oveja, una única ovejita que había comprado. La alimentaba y crecía con él y con sus hijos, comiendo con él, bebiendo en su copa, durmiendo en su seno: ¡era como su hija!» (2Sm 12,3). Esta imagen conmovedora que el profeta Natán pone ante los ojos del rey David para hacerle comprender la villanía que ha cometido apoderándose de la mujer de Urías el Hitita, como el rico malo apoderándose de la oveja del pobre, revela hasta qué punto la relación entre la oveja y el pastor era expresiva para los antiguos. Alguna representación nos muestra ovejas lanzando miradas lánguidas a su pastor, o incluso un pastor acariciando una oveja con tanto afecto como no-

sotros dispensamos a nuestros perros o a nuestros gatos. El pastor que apacienta a sus corderos, en las civilizaciones agrícolas y pastorales, es una imagen de la armonía cósmica y de la felicidad. La vida ruda en los pastizales alejados de las ciudades, las noches en el suelo en el cercado de las ovejas para protegerlas del lobo, todo esto está olvidado: en el mundo grecorromano urbanizado, en el seno del cual se ha desarrollado el cristianismo, la vida pastoril es idealizada, hasta el punto de convertirse en la imagen de la vida paradisiaca de los difuntos en el más allá: numerosos sarcófagos paganos están decorados con escenas pastoriles.

También en la Biblia el motivo del pastor está muy extendido. Incluso en las épocas en que un soberano gobierna a Israel, las Escrituras santas recuerdan al pueblo que no hay más rey que Dios; ahora bien, para todo el antiguo Oriente Medio, y también para Grecia, el rey es el pastor de su pueblo. «Él es nuestro Dios y nosotros el pueblo de su redil, el rebaño que conduce de la mano», declara el salmo (95,7). «Reprende, corrige, enseña, guía. Como es el pastor, así su rebaño» se dice en otro lugar (Si 18,13). Los jefes de Israel deben tener para el pueblo la misma solicitud que el pastor divino. Porque eran buenos pastores, Moisés o David han conducido al pueblo: «Te tomé en el pastizal, de detrás de las ovejas, para ser jefe de mi pueblo Israel», dice el Señor a David (2Sam 7,8). Los malos reyes son malos pastores que explotan al rebaño sin darle los cuidados necesarios (Ez 34). «No se preocupa

de la que ha desaparecido, no busca a la que se ha extraviado, a la que está herida no la cuida» (Zac 11,16). Dios suscita entonces profetas que anuncian que Él va a coger las riendas, a apacentar él mismo su rebaño (Jr 23,3) y va a enviarle un pastor según su corazón: «Colocaré a la cabeza de mi rebaño un pastor único, él lo apacentará; será mi servidor David» (Ez 34,23). El Mesías será un nuevo David.

Se comprende que el Nuevo Testamento presente a Jesús como el pastor venido «para las ovejas perdidas de la casa de Israel» (Mt 10,6), el que tiene piedad de las multitudes que son como ovejas sin pastor a falta de enseñantes adecuados (Mc 6,34), «el pastor y guardián de las almas» (1Pe 2,25). La parábola de la oveja perdida pone en escena un pastor que arriesga todo para salvar una sola oveja, y un discurso del Evangelio de Juan describe a Jesús como el buen pastor que da su vida por sus ovejas (Jn 10). Los responsables de las comunidades o sus maestros son a su vez llamados pastores a imitación de Cristo, que es «el jefe de los pastores» (1Pe 5,4). Todavía hoy quedan huellas de esto: en algunas Iglesias protestantes, los jefes de las comunidades son llamados «pastores» y en la Iglesia católica, los obispos o los abades de los monasterios tienen como signo distintivo un báculo, un cayado con el extremo curvado, cuyo antepasado es el *pedum*, el cayado de los pastores antiguos.

La figura del pastor es la que se encuentra con mayor frecuencia en el arte paleocristiano: existen al menos novecientas representaciones. ¿Qué sen-

tido tenemos que concederle? ¿Simples imágenes bucólicas siguiendo la moda del mundo antiguo? ¿El pastor de las catacumbas es el que, como Hermes conductor de almas, pastor también él, conduce al hombre al más allá? ¿Representa, como se ha dicho, una figura abstracta y general de la salvación? Es probable que todos estos elementos hayan entrado en juego, pero esto no debe hacernos perder de vista el contenido propiamente cristiano del tema. Los cristianos de los primeros siglos estaban, en efecto, dispuestos a ver símbolos de su fe en los objetos o imágenes más banales (la cruz en el mástil de un navío, en un arado o en una escala...). Sería sorprendente que una representación de pastor, cualquiera que fuese, no hubiera despertado en su espíritu el recuerdo de Cristo, al que los textos más antiguos dan el título de «pastor de las ovejas del rey celeste» (Clemente de Alejandría), «pastor de la Iglesia universal extendida sobre toda la tierra» (Policarpo), «pastor de los que son salvados» (Melitón) y también «pastor santo que apacienta a sus rebaños en las montañas y en las llanuras» (inscripción de Abercio).

1. La parábola de la oveja perdida, figura de la Encarnación, de la Pasión y del descenso a los infiernos

Un buen pastor es capaz de dejar todo su rebaño para salvar una sola oveja en peligro: tal es la

lección de la parábola de la oveja perdida en el Nuevo Testamento. «Si un hombre tiene cien ovejas —dice Jesús en el Evangelio de Mateo— y una de ellas se extravía, ¿no deja las noventa y nueve restantes en la montaña para ir a la búsqueda de la que se ha perdido? Y si llega a encontrarla, en verdad os digo, que hay más alegría por ella que por las noventa y nueve que no se han extraviado» (18,12). Lucas, que cuenta igualmente la parábola, es el único en decir que el pastor lleva la oveja sobre los hombros, quizá porque es de cultura griega y tiene en la memoria el pastor «crióforo» (el que lleva el carnero) de la iconografía helenística, que podía evocar la virtud de la «filantropía», es decir, el amor a la humanidad: «Cuando la encontró, la cargó feliz sobre los hombros, y de vuelta en casa, reunió a sus amigos y vecinos y les dijo: "¡Alegraos conmigo, porque he encontrado mi oveja que estaba perdida!"» (15,5). Al amagalmar la memoria espontáneamente los dos relatos, es la imagen familiar del pastor que lleva la oveja sobre los hombros la que domina en los textos y las representaciones figuradas, mientras que los autores antiguos se refieren generalmente a la parábola de Mateo.

El motivo de Cristo pastor es muy conocido en la Antigüedad, porque representa un papel importante en la catequesis bautismal. Está en el centro del Sal 23, que era aprendido de memoria por los futuros bautizados y cantado en el bautismo, según un uso que se remonta probablemente al siglo III:

«El Señor es mi pastor, nada me falta, en verdes praderas me hace reposar; me conduce hacia aguas tranquilas y repara mis fuerzas...». Se explicaba a los catecúmenos que las aguas tranquilas eran la fuente bautismal; la hierba nutritiva, las Escrituras sagradas. El perfume del versículo 5 evocaba la unción dada en el bautismo y la copa rebosante figuraba la eucaristía que los neófitos recibían por primera vez al salir del baptisterio. No es, pues, sorprendente que la decoración de los baptisterios paleocristianos conceda un amplio espacio a las imágenes pastorales y sobre todo a la del pastor portador de ovejas, que los iconógrafos designan generalmente con el nombre de «buen Pastor». Se encuentran desde la primera mitad del siglo III en Dura Europos y después en los baptisterios de Roma, Nápoles, Milán y Rávena. Sobre la figura del buen pastor se había injertado, en efecto, una rica enseñanza doctrinal.

1.1. *El descenso de la montaña: La venida del Verbo al mundo*

En el Evangelio de Mateo, el pastor tiene su aprisco para ovejas en las montañas; en Lucas está en el desierto. En los comentarios, la primera imagen ha eclipsado a la segunda, a causa del valor simbólico concedido a la montaña: representa, en efecto, el mundo des arriba, de donde el Hijo de Dios ha descendido para venir junto a los hombres.

«El Señor ha venido a buscar a la oveja que había perecido —dice Ireneo— y es el hombre el que había perecido» (*Demostración de la predicación apostólica* 33). «Se había perdido en Adán, atraída por las trampas de la serpiente», escribe Ambrosio; «estaba desfallecida teniendo como único sustento los alimentos del mundo» (*Apología de David* 1,5,20). La oveja perdida que, como escribe Jerónimo, «andaba errante en los lugares inferiores», representa al hombre (*Contra Juan de Jerusalén* 34). El hombre, pues, estaba perdido. Ahora bien: «El Hijo del Hombre ha venido a salvar lo que estaba perdido» (Lc 19,10). El descenso del pastor significa, por tanto, la Encarnación del Hijo de Dios para la salvación de los hombres. «Descenso» y «subida» son, en efecto, metáforas familiares en el Evangelio de Juan para evocar la Encarnación y la Resurrección. Orígenes describe la Encarnación como un descenso extraordinario debido a un exceso de amor por los hombres, para rescatar, según la expresión misteriosa de la Sagrada Escritura, «las ovejas perdidas de la casa de Israel» que habían descendido de las montañas, y hacia las que el pastor de ciertas parábolas descendió, dejando en las montañas a las que no se habían extraviado (*Contra Celso* 4,17). «Una oveja había perecido —añade— pero el buen pastor, dejando las noventa y nueve restantes en la montaña, descendió a nuestro valle, nuestro valle de lágrimas, la buscó y al encontrarla la puso sobre sus hombros» (*Homilías sobre los Números* 19,4).

Resumiendo esta interpretación que se encuentra también en muchos otros autores, Jerónimo escribe en su *Comentario a Mateo* (18,12) que, en el buen pastor que carga con la oveja, algunos ven al Hijo de Dios «que, "aunque de condición divina no hizo alarde de su categoría de Dios, sino que se anonadó, tomando la condición de esclavo, haciéndose obediente hasta la muerte e incluso la muerte de cruz" (Flp 2,6-8). Descendió a la tierra precisamente para salvar a la única sola ovejita perdida, es decir, al género humano». El descenso del Hijo simboliza, pues, no sólo la venida del Hijo de Dios entre los hombres, sino también la *kenosis* divina por la cual, de alguna manera, la divinidad renuncia a la omnipotencia para encarnarse. Para Jerónimo, la condición de pastor (*forma pastoralis*) no es otra que la condición de esclavo (*forma servi*) de la que habla Pablo (*Sobre Isaías* 11,40,9-11). En la interpretación simbólica de Ambrosio, se superponen la imagen del buen pastor que baja de la montaña para tomar sobre sus hombros a la oveja y la del buen Samaritano que, descendiendo de Jerusalén a Jericó, carga al hombre cubierto de heridas sobre su montura: dos imágenes del hombre herido por el pecado, dos imágenes de la Encarnación.

El pastor que lleva a la oveja puede ser, pues, una imagen del Hijo de Dios encarnado. Como escribe Gregorio de Nisa: «Al tomar sobre él la oveja, el pastor se hace uno con ella; la oveja asumida sobre los hombros del pastor, es decir, en la divini-

dad del Señor, se hace una con él porque él se ha hecho cargo de ella. Es oveja en aquél que ha asumido, pastor en el que la asume» (*Contra Apolinar* 16). La oveja figura la humanidad del Verbo. Cirilo de Alejandría asocia este tema a otro, el de la oveja más dócil que el pastor utiliza para reconducir a las otras al buen camino: «Exactamente como las ovejas, nosotros estábamos extraviados. Por esto, él fue llevado a la muerte como una oveja y, como un cordero, se quedó mudo ante los esquiladores. Como el pastor, cuando ve a sus ovejas dispersas, toma una y la lleva hacia el pasto que él ha elegido, atrayendo así a todas las demás, de la misma manera el Verbo de Dios, cuando vio a la humanidad errante, tomó la forma de esclavo y, uniéndose a ella, atrajo hacia él a toda la humanidad, conduciendo hacia el pastizal divino las ovejas que pastaban mal y estaban expuestas a los lobos. Ésta es la razón por la que nuestro Salvador asumió nuestra naturaleza, sufrió la Pasión y resucitó» (*Sobre la Encarnación del Señor* 28).

1.2. *El descenso del pastor a la muerte y los infiernos*

Sobre el movimiento de descenso y de subida del pastor se concentró en primer lugar la exégesis. «Descendió porque nosotros estábamos abajo y subió para que nosotros no nos quedáramos abajo», dice Agustín (*Sermón Dolbeau* 26,48). Hay entre Cristo pastor y el descenso a los infiernos un

vínculo que se remonta a las primeras generaciones cristianas. La profecía de Isaías, en la versión griega de los Setenta (63,11), dice que Dios es el que hace subir de la tierra al pastor de las ovejas. Se trataba, en el contexto, de Moisés en el momento del paso del Mar Rojo. La Epístola a los Hebreos ha aplicado el versículo a Cristo, afirmando que Dios «ha hecho subir de entre los muertos al gran pastor de las ovejas» (13,20).

El descenso del Verbo en la Encarnación se prolonga en la muerte y el descenso a los infiernos: Cristo, dice Ireneo, ha «descendido a las profundidades de la tierra para buscar allí la oveja perdida» (*Contra las herejías* 3,19,3). A fines del siglo IV, Basilio de Cesarea escribe incluso que «la Muerte ha apacentado a los hombres» (Sal 48,15) hasta el momento en que vino el verdadero Pastor que ha dado su vida por las ovejas y las ha sacado de la cárcel de la muerte (*Sobre el salmo* 48,9). En un sermón anónimo africano del siglo V se puede leer: «¿Cuándo fue Cristo a la búsqueda de la oveja, a no ser cuando descendió del cielo? ¿Cuándo la encontró? Cuando descendió a los infiernos» (Pseudo-Agustín, *Sermón Leclerc* 3).

La parábola de la oveja perdida es para un autor del siglo III «una parábola de la Pasión» (Pseudo-Cipriano, *De centesima* 10). «El Hijo de Dios —escribe Jerónimo— ha sufrido golpes, la cruz y el látigo por una sola oveja enferma, dejando las noventa y nueve restantes en la montaña» (*Contra Juan de Jerusalén* 4). «En los últimos tiempos —se dice en

un sermón latino del siglo V— nuestro Señor vino para buscar al hombre que había creado, es decir, para hacer pasar de la muerte a la vida a todo el género humano. Pues por nosotros fue a la muerte, para dar vida a los que estaban muertos» (PLS 3, 867). «El pastor se preocupa por la oveja que ha perdido —dice Afrahates— más que por todas las que no se han extraviado. El Mesías ha muerto por los pecadores y no por los justos» (*Exposiciones* 7,13). La imagen de la oveja sobre los hombros de Cristo se confunde a veces con la de Cristo en la cruz: «Los hombros de Cristo son los brazos de la cruz: es ahí donde yo he depositado mis pecados, sobre el noble cuello de este patíbulo yo he reposado», escribe Ambrosio (*Sobre el Evangelio de Lucas* 7, 209). Y hace esta oración: «Coloca a la oveja cansada, oh buen pastor, sobre tus hombros, es decir, sobre la cruz» (*Sobre el Salmo* 118,20,33). Para Agustín, el pastor desgarrado por las espinas en su búsqueda de la oveja evoca los sufrimientos de la Pasión. Cristo, dice, ha sido «lacerado por las espinas de la Pasión» (*Sermón* 89,1).

En el siglo IV se insiste en el estado lamentable de la oveja, a la que impide caminar su debilidad demasiado grande (Jerónimo, *Sobre Mateo* 18,12). Fatigada, herida, enferma, lleva los estigmas de sus extravíos, está «languideciendo por sus pecados» (*Contra Juan de Jerusalén* 34). En Agustín, la oveja incapaz de caminar y de volver sola al redil enseña que, sin la gracia, el hombre no puede de ninguna manera ser salvado (*Sobre el salmo* 77,24); ella re-

presenta la naturaleza humana herida por el pecado. Llevar la oveja es, pues, llevar el pecado del mundo: «Cristo os lleva en su cuerpo, habiendo tomado sobre él vuestros pecados», dice Ambrosio (*Sobre Lucas* 7,76). Un fresco insólito de la catacumba de los Jordans, que representa una oveja en muy mal estado sobre los hombros del pastor, quiere probablemente recordar el estado en que la caída había reducido al hombre, al que el buen Pastor viene a traer la salvación.

2. El pastor que sube portador de la oveja, figura crística de la salvación

2.1. *El retorno del pastor: la resurrección de Cristo*

La parábola de la oveja perdida no menciona explícitamente el retorno del pastor hacia el rebaño que había dejado en la montaña. Sin embargo, la subida del pastor es puesta de relieve por numerosos autores, para quienes el pastor que lleva a la oveja sobre sus hombros, representa a Cristo subiendo hacia el Padre tras haber llevado a cabo el misterio de la salvación.

Según Ireneo, «tras haber descendido por nosotros a las profundidades de la tierra para buscar allí la oveja perdida, es decir, su propia obra modelada por él, sube a las alturas, para ofrecer y devolver al Padre al hombre así encontrado, efectuando en él mismo las primicias de la resurrección del hombre.

Con el fin de que, así como la Cabeza ha resucitado de entre los muertos, el resto del Cuerpo, es decir todo hombre que viva, resucite» (*Contra las herejías* 3,19,3). El pastor portador de la oveja evoca, pues, a Cristo resucitado que ha vuelto al cielo, prenda de la resurrección del hombre. Como escribe Orígenes: «Por una sola ovejita que se había perdido, descendió a la tierra. La encontró, la puso sobre sus hombros y la llevó de nuevo a los cielos» (*Sobre Josué* 7,16). «En la humanidad de Cristo resucitada, los hombres han sido ya virtualmente devueltos al Padre en la Ascensión» (Hilario, *Sobre Mateo* 18,6). «Cristo os lleva en su cuerpo, habiendo tomado sobre él vuestros pecados», dice por su parte Ambrosio; «pastor, él devuelve a la oveja [...] La oveja que se había perdido en Adán es recuperada en Cristo» (*Sobre Lucas* 7, 208-209).

La Ascensión es el cumplimiento del movimiento de la Resurrección. Para Pedro Crisólogo, obispo de Rávena en el siglo V, Cristo ha cargado sobre sus hombros la oveja y, alegre con el gozo de la Resurrección, la ha llevado y reconducido con su ascensión a la morada celeste. Un sermón africano casi contemporáneo insiste mucho en este tema: Jesús ha colocado la oveja sobre sus hombros en el momento de la Ascensión, y «subiendo al cielo la piel del hombre, ha hecho a todos sin excepción un rico regalo. Pues, desde que sabemos que el cuerpo del género humano está en el cielo, creemos que todos, en el futuro, recibiremos esta eternidad que nuestro cuerpo ha recibido ya en

Cristo» (Pseudo-Agustín, *Sermón Leclerc 3*). Esta doctrina, que se encuentra tanto en Alejandría como en las Galias, en el Norte de Italia o en África, ha sido divulgada por la liturgia, la de la vigilia pascual o la de la fiesta de la Ascensión: «Oh noche (pascual) en que la oveja es reconducida sobre los hombros del buen pastor...», dice una plegaria del Misal gótico de Autun.

2.2. *La oveja devuelta al rebaño: la vuelta a la vida*

El pastor que lleva a la oveja sobre sus hombros expresa la redención del hombre. El salmista canta: Voy de un lado para otro como una oveja perdida, ¡ven a buscar a tu servidor! (Sal 118,176) e Hilario comenta: «Tiene prisa por ser reconducida sobre los hombros de su pastor como la oveja extraviada y perdida, para que su acogida en los cielos por su Salvador, pastor eterno, dé alegrías eternas a los ángeles. En efecto, el Hijo del hombre ha venido a salvar lo que estaba perdido» (*Sobre el salmo* 118, 176). El Señor, dice Ireneo «ha recuperado a la oveja perdida y la ha devuelto con alegría al rebaño de la vida» (*Contra las herejías* 5,12,2).

La oveja es llevada junto con las otras noventa y nueve. Ahí donde nosotros pensamos en un porcentaje (1%) los antiguos ven un símbolo. «¡Te lo he dicho cien veces!» equivale a «te lo estoy diciendo siempre». Cien es la cifra de la totalidad y designa el conjunto de las criaturas espirituales, ángeles

y hombres. Para Metodio de Olimpia, Cristo es el pastor de un rebaño que contaba con un número perfecto de ovejas: cien. Las montañas a las que es llevada la oveja representan los cielos, las noventa y nueve que se quedaron en el redil son los ángeles, mientras que la única oveja perdida es la humanidad extraviada (*El Banquete* 3,5-6). La misma interpretación reaparece en Hilario, Ambrosio, Agustín y muchos otros. El retorno al número cien, símbolo de la plenitud, marca el cumplimiento de la economía de la salvación y de la historia del mundo: «El número de la creación de Dios recupera su armonía», dice Gregorio de Nisa (*Sobre la Iglesia* 2).

2.3. *La oveja sobre los hombros: la humanidad salvada*

La tradición de interpretación de la parábola es casi unánime sobre este punto: la oveja única que Cristo pastor reconduce sobre sus hombros al redil de la salvación representa a la humanidad entera. Ella es «el hombre», Adán en cuanto figura del Cuerpo de Cristo, cuyos miembros son los hombres, según la metáfora de san Pablo. «Por la oveja única debe entenderse el hombre, y bajo el hombre único, hay que ver el conjunto de los hombres», afirma Hilario de Poitiers (*Sobre Mateo* 18,12). «Todos los miembros de la ovejita extraviada han sido llevados por el buen pastor», dice de un modo un tanto extraño Jerónimo, indicando con ello que la

oveja representa a la Iglesia, Cuerpo de Cristo, y a cada uno de los creyentes (*Epístola* 69,1).

La parábola de la oveja perdida es utilizada en exhortaciones a los responsables de las Iglesias para estimular su celo pastoral, como se ve en la *Didascalia de los Apóstoles* (siglo III), donde se da este consejo al obispo: «Tú, como pastor lleno de ternura y diligente, ponte en guardia, cuenta el rebaño, busca a la oveja que falta, como el Señor Dios, nuestro Padre bueno, que envió a su Hijo, como buen pastor y salvador, nuestro maestro Jesús [...]. Busca a la oveja perdida, devuelve a la extraviada al buen camino, reconduce a la que se ha alejado; pues tú tienes autoridad para convertir y para descargar de sus faltas a los que están aplastados» (*Constituciones Apostólicas* 2,20,8-9).

El retorno de la oveja comienza por el bautismo, de ahí las representaciones pastorales en los baptisterios. En un sermón de Pascua, Jerónimo declara: «Si los ángeles se regocijan y están alegres por un solo pecador que hace penitencia y por una sola ovejita enferma que es reconducida sobre los hombros del pastor, ¡cuánto más se regocijan al ver que tantos hermanos renacen en la pila de la vida...!» (*Sobre el Salmo* 41). Por el bautismo, «el hombre es colocado sobre los hombros de Cristo», dice un sermón africano del siglo V (Pseudo-Agustín, *Sermón Leclerc* 3).

Ante las imágenes del arte funerario, en que el pastor gozoso lleva una oveja gallarda, ¿cómo no evocar las interpretaciones de la parábola en las que

el pastor es Cristo resucitado que, habiendo arrancado al hombre de las profundidades de los infiernos, sube con él hacia el Padre? En numerosas representaciones el pastor está enmarcado por dos ovejas que lo miran con amor: la salvación es concedida a cada individuo en el seno de la comunidad, pues «la oveja única representa a toda la humanidad». Las imágenes del Buen Pastor son tan frecuentes en el arte paleocristiano porque son una representación profundamente crística de la salvación, abarcando las ideas de Encarnación, de Pasión y de Resurrección.

3. Otras imágenes pastorales

3.1. *Pastores apacentando y ordeñando en un jardín*

El Buen Pastor es a menudo representado en las catacumbas entre dos árboles, evocación estilizada del jardín paradisíaco. Comentando el Sal 23, Atanasio de Alejandría declara: «El lugar de verdor es el paraíso de donde habíamos caído y a donde Cristo nos conduce y nos restablece mediante el agua del reposo, es decir, mediante el bautismo». Pues, para los Padres, la vida en la Iglesia es ya una primicia del paraíso y la palabra de Dios que se lee y comenta es el pasto del pastor divino. Un sermón africano del siglo V desarrolla ampliamente el tema. «El pasto que te ha preparado el buen pastor, en el que te ha colocado para

que te sacies, es la variedad de hierbas frescas, unas con el jugo dulce, otras con el jugo muy amargo que unas veces se encuentran y otras no según el discurrir de las estaciones. Como pasto es la dulce palabra de Dios y sus preceptos que han sido sembrados. De ellos había gustado el que decía a Dios: "Qué dulces son tus palabras para mi boca, más que la miel y el panal de miel" [...]. A propósito de este pasto el pastor clama a las ovejas: "Trabajad por el alimento imperecedero". Es imperecedero porque la palabra de Dios permanece para siempre. El Verbo de Dios es tu alimento» (Pseudo-Agustín, *Sermón* 366,3).

Sobre un fresco del siglo III en el hipogeo de los Aurelios en Roma, se ha representado, con un rollo desplegado en las manos, a Cristo pastor en medio de las ovejas a las que enseña. «Sobre la montaña de la Sagrada Escritura se encuentran pastos muy nutritivos», dice Agustín (*Sermón* 46,24); «sin embargo, sólo encontraremos los pastos verdaderos, los pastos que encontró el hombre al que Jesús dijo: "Hoy estarás conmigo en el paraíso", en el cielo eterno donde los que tienen hambre y sed de justicia serán saciados» (*Sobre el Evangelio de Juan* 45,15). Tal es el paraíso escatológico donde es conducida la oveja errante: «Oh morada luminosa y espléndida, amo tu belleza y el lugar de gloria en que habita mi Señor [...]. He errado como una oveja perdida, pero sobre los hombros de mi pastor, el que te ha edificado, espero ser conducido de nuevo allí» (*Confesiones* 12,15,21).

Numerosas representaciones ponen en manos del pastor el cayado curvo o *pedum* característico de su función. En la mano de Cristo, representa la cruz, como dice una homilía de Asterio de Amasea: «Como un pastor, ha hecho huir a la tropa de los demonios mediante el cayado de su cruz» (*Sobre el Salmo* 5,19). Y Teodoro el Estudita escribe: «Por la cruz hemos sido reconducidos como las ovejas de Cristo y hemos sido reunidos en el redil de arriba» (*Homilia PG* 99,696-700). En el mausoleo de Gala Placidia en Rávena, Cristo pastor, cuya divinidad está marcada por el nimbo crucífero y la púrpura imperial de su vestimenta, tampoco se apoya sobre un cayado sino sobre una cruz.

Numerosos sarcófagos representan a un pastor ordeñando: imagen idílica de la abundancia paradisíaca que se encuentra ya en el paganismo, pero que, para los cristianos, reviste también otro sentido. En la vida nómada de los patriarcas bíblicos, la leche es un alimento esencial, se les prometió una tierra «que mana leche y miel» (Éx 3,8). La promesa sólo será totalmente cumplida en el paraíso escatológico en el que «las colinas chorrearán leche» (Jl 4,18). La imagen de la leche debe ser leída en una doble perspectiva: el creyente es desde ahora alimentado con leche en la Iglesia, que es anticipación del paraíso (es lo que significa la copa de leche y miel que se hacía beber a los neófitos en ciertos ritos de bautismo) y lo será más abundantemente aún en el otro mundo. «No se podría encontrar nada más nutritivo y más dulce que la leche

—escribe Clemente de Alejandría—. El alimento espiritual es totalmente semejante a ella: dulce, porque es dado por la gracia; nutritivo, porque es vida»; es Cristo el que «da a los pequeñitos que somos nosotros la leche del amor» (*Pedagogo* 1,40,2). «Yo os he dado a beber leche, significa esto: os he derramado el conocimiento que, a partir de la catequesis, os eleva hasta la vida eterna» (1,36,4). Ahí tendremos un alimento perfecto, una leche perfecta «que nos ha sido prometida con la miel para el momento del reposo eterno» (1,36,1). Esto es lo que evocaban los pastores ordeñando y los cubos de leche llevados por el Buen Pastor.

En su prisión, Perpetua, martirizada en Cartago en 202, se vio en sueños entrando en el paraíso. «Subí y vi un inmenso jardín, y en medio del jardín, sentado, un hombre con los cabellos blancos, vestido de pastor. Era alto y ordeñaba las ovejas. A su alrededor había muchos millares de hombres vestidos de blanco. Levantó la cabeza, me miró y dijo: "Bienvenida, mi niña". Y me llamó y me dio como un bocado del queso que él hacía. Lo recibí con las manos juntas y lo comí, y todos los que lo rodeaban dijeron: "Amén". Con este ruido me desperté, masticando aún no sé qué dulce» (*Pasión de Perpetua y Felicidad* 4). Se habrán entendido las resonancias litúrgicas. El pastor es el Señor, y la eucaristía, es decir, Dios mismo que bajo forma sacramental alimenta todo el ser, lo que recibe Perpetua bajo la forma de queso en ese paraíso bucólico.

3.2. *El pastor músico*

En las *Bucólicas* de Teócrito o de Virgilio, los pastores parecen tener como principal ocupación hacer concursos de poesía en un marco idílico y las pinturas y sarcófagos paganos muestran a menudo un pastor que toca la flauta o la siringa (es la flauta de Pan). En la Biblia, David es a la vez pastor de ovejas y citarista, lo que le permite entrar en el palacio de Saúl, donde su música apacigua las angustias del rey, poseído por un mal espíritu, y finalmente sucederle en el trono (1Sam 16,14-23). La tradición le atribuye la composición del Salterio y la organización de la liturgia en el Templo de Jerusalén. Pastor y músico, David, se ha dicho, es también la figura del Mesías que tiene que venir; por ello la figura del pastor músico puede evocar a Cristo para los primeros cristianos.

«David, rey y citarista —escribe Clemente de Alejandría— nos ha invitado a encontrar la verdad y nos ha alejado de los ídolos». Tocando para Saúl, «expulsaba los demonios con su música de verdad». Él era la figura de este descendiente de David que existía antes de David, el Logos de Dios que, desdeñando la lira y la cítara, instrumentos sin alma, organizó por el Espíritu Santo nuestro mundo (*Protréptico* 1,5,4). En el tratado *Sobre David y Goliat* de Hipólito, una generación más tarde, se ve que la imagen de David, pastor y músico, que puede arrancar a la oveja de las fauces del león, se confunde con la del Buen Pastor: «Vino el ver-

dadero David [...], apacentó las ovejas de su Padre, mató la muerte, como al león... levantó al hombre, como a una oveja muerta, rompió la cabeza de la serpiente con su leño y arrancó a Adán de las fauces del Tártaro» (11,4).

Ambrosio, Agustín y Paulino de Nola ven igualmente en Cristo al verdadero David músico. Agustín exclama en un sermón: «Aquí está presente el citarista que designaba David: es hoy cuando se ha manifestado, porque ha tocado los corazones de los suyos y ha sacado de ellos el sonido que quería para darse a conocer a todos» (*Sermón* 265B). El instrumento de David, dice Quodvultdeus, es «la cítara que realiza con la madera de la cruz, con las cuerdas de su carne y de sus miembros; cuando la golpea con la púa del Espíritu Santo, llena de bendición a todo ser y no tarda en expulsar, como David, al diablo del corazón de sus enemigos» (*Sobre las promesas* 2,25,52). El instrumento de música puede también representar al hombre habitado por el Espíritu de Dios. Filón de Alejandría lo había dicho del profeta, «instrumento sonoro cuyas cuerdas golpea Dios invisiblemente con su púa» (*Quis rerum* 259). Los autores cristianos generalizan la imagen: «alma y cuerpo, instrumento con mil voces», todo hombre, cuando es animado por el Espíritu Santo es para Dios «una cítara, una flauta, un templo»; «una cítara por su armonía, una flauta por su aliento, un templo por su razón, de modo que una vibra, otra respira y ésta abriga al Señor» (Clemente de Alejandría, *Protréptico* 1,5,4). En las ma-

nos del pastor, la cítara o la flauta evocan también «el canto celeste», «el canto nuevo» de la Nueva Alianza, gracias al cual, según los términos de Clemente, «los que habían muerto y no participaban ya en la vida real, al escuchar este canto volvían a la vida» (*ibíd.*). La sinfonía de las Escrituras en la que Antiguo y Nuevo Testamento se corresponden armoniosamente son, según Metodio de Olimpia, un canto divino que libera de todo vínculo malvado, contrario al de las sirenas, que Ulises sólo pudo escuchar haciéndose atar al mástil del barco. «Por adelantado, los profetas han cantado maravillosamente la economía de las cosas divinas y el canto de los apóstoles es la interpretación del sentido misterioso de sus palabras anunciadoras» (*Del libre albedrío*, PO 22, p.729).

En la iconografía cristiana, el pastor músico se confunde a veces con Orfeo, que con su canto y su música encantaba a todos los animales. El camino estaba preparado: la asimilación de David músico y del cantor músico mítico había sido hecha ya en el arte judío, como atestiguan las pinturas de la sinagoga de Dura Europos en la primera mitad del siglo III. Es ciertamente Orfeo, el poeta tracio, reconocible por su vestimenta oriental y su gorro frigio, el que se representa. Pero en los ejemplos más antiguos, en la catacumba de Calixto o en dos sarcófagos de Ostia, los animales salvajes han desaparecido; a sus pies sólo hay corderos o palomas, figura clásica de los cristianos. Quodvultdeus manifiesta bien la fusión de los dos temas, cuando escribe que

«David, tocando armoniosamente la cítara, encantaba a los animales que lo escuchaban» (*Sobre las promesas* 2,25,52).

Para Clemente de Alejandría, si Cristo es el verdadero Orfeo es porque «ha domesticado los animales más difíciles que existieron nunca, los humanos: pájaros como los frívolos, serpientes como los mentirosos, leones como los violentos, puercos como los voluptuosos, lobos como los rapaces... A todos estos animales, el canto celeste les ha podido cambiar en hombres civilizados» (*Protréptico* 1,4). Sin mencionar jamás el nombre de Orfeo, un bello pasaje de Ambrosio utiliza expresiones que muestran que tiene en mente a la vez a Cristo, a David y al músico tracio que encantaba a las fieras y ablandaba las rocas por medio de los sonidos que extraía de su cítara: «¿Qué canto es más dulce, qué acentos más suaves que el perdón de los pecados y la resurrección de los muertos? Éste es el canto que el santo David, instrumento de la voz de Dios e intérprete de las palabras del Señor, cantó sobre la cítara del Espíritu. Éstas son las modulaciones de la gracia mediante las cuales apaciguaba el alma y el espíritu. Con este canto domesticó la violencia del mundo, ablandó la dureza del siglo; con esta arpa destruyó el terror de la muerte; con la dulzura de sus cuerdas, ha pisoteado el infierno» (*Sobre Jacob* 2,9,39). En las últimas líneas, las cuerdas tendidas sobre la madera del salterio evocan la carne crucificada de Cristo, instrumento de su victoria sobre la muerte.

El lector familiarizado con el mito de Orfeo —¿y quién no lo estaba en el mundo romano, donde Virgilio, que había tratado magníficamente el tema en el libro IV de las Geórgicas, estaba en el programa de clases?— recordaba que Orfeo también había descendido él mismo a los infiernos para arrancar a Eurídice de la muerte. Lo que no había podido el hombre «que no había tenido el coraje de morir por amor, sino que había utilizado un artificio para penetrar vivo en el Hades» como dice Platón en el *Banquete* (179d), el Hijo de Dios, el verdadero Orfeo, lo hizo. Todos estos textos ayudan a comprender por qué se encuentra la imagen de Orfeo en las catacumbas al mismo nivel que el Buen Pastor, en posición central en un techo o sobre un arcosolio.

Citemos a modo de conclusión una bella plegaria de Ambrosio de Milán, que retoma varios temas que hemos abordado. «Ven, Señor Jesús, ven a buscar a tu servidor, ven a buscar a tu oveja fatigada, ven, pastor [...]. Ven sin hacerte ayudar, sin hacerte anunciar; hace tiempo que espero tu venida. Sé que vendrás, pues "no he olvidado tu voluntad". Ven sin vara, sólo con tu amor y tu espíritu de dulzura. No dudes en dejar en las montañas a tus noventa y nueve ovejas, pues las que están en las montañas no pueden ser atacadas por lobos rapaces: en el paraíso la serpiente sólo pudo dañar una vez [...]. Ven a mí que soy acechado por los ataques de lobos peligrosos. Ven a mí, que expulsado del paraíso, soy probado por las mordeduras y el veneno de la serpiente y me he extraviado lejos del rebaño

de arriba. Pues también a mí, tú me habías colocado allá arriba, pero los lobos de la noche me han alejado del redil. Ven a buscarme pues te busco; encuéntrame, tómame, llévame [...]. Ven a buscar a tu oveja, no envíes servidores, no envíes mercenarios: ven tú mismo [...]. Tómame en esta carne que cayó en Adán [...]. Llévame sobre tu cruz que es la salvación de los que están extraviados, que es el único reposo de los fatigados, la única en quien vivirán todos los que mueren» (*Sobre el salmo* 118,22,28-30).

IV

EL SIGNO DE JONÁS

¿Quién no conoce la ballena que, desde la Edad Media, ha encarnado en la imaginación europea al monstruo marino tragando a Jonás? El profeta protestón e indócil es el héroe de un librito atractivo que reconstruye a su manera alguna fábula de marinos y que, al modo de los cuentos de Voltaire, da una lección profunda bajo apariencias humorísticas. Jonás pretende servir al Dios de Israel, pero fue lo más lejos que pudo para escapar a la misión que se le quería confiar, hasta el punto que Dios se vio obligado a emplear fuerzas mayores: detenerlo mediante una tempestad y traerlo de nuevo en un gran pez, que se encuentra allí justo para tragarse al profeta, lanzado al mar por los marineros cuando supieron que era la causa del desencadenamiento de los elementos.

El mundo obedece al Señor, ¡pero no Jonás! Sólo en la panza del monstruo marino, cuando la situación es grave, Jonás empieza a manifestar alguna piedad y llama a Dios en su auxilio. Pero en cuanto la situación mejora deja de orar y vuelve de nuevo a enfadarse contra Dios. Este mal creyente está rodeado

de paganos de piedad ejemplar: marinos obligados a arrojarlo al mar para apaciguar la tempestad, ninivitas que, amenazados por Jonás con el juicio divino, se convierten a Dios y se ponen todos a ayunar. ¡Hasta el ganado joven se cubre de saco como signo de penitencia! El mensaje fundamental del libro se refiere a la misericordia del Dios de Israel —«Dios de ternura y piedad, lento a la cólera y lleno de fidelidad»— que quiere conceder la salvación a todos los hombres, tanto paganos como judíos. Pero lo que se recuerda ¿no es ante todo la historia del gran pez?

Desde la Antigüedad, son numerosas las representaciones de la historia de Jonás. Sólo en las catacumbas romanas hay al menos 70 ejemplos, de los cuales 30 son ciclos de tres o cuatro episodios. En poco más de un siglo se cuentan casi 200 en los sarcófagos. Y Jonás se encuentra también en mosaicos y en pequeños objetos. El pagano Celso, que escribe hacia 178 su *Discurso verdadero contra los cristianos*, conoce ya el episodio de «Jonás bajo el ricino». De alguna manera, Jonás había muerto y resucitado. Por eso su popularidad, especialmente en el arte funerario.

1. La figura central

1.1. *Jonás en la liturgia y la catequesis*

La celebridad del profeta es atestiguada por un episodio pintoresco que relata Agustín (*Epístola*

71,3,5). El obispo de Oea en Tripolitania, preocupado por utilizar una buena traducción de los textos sagrados y muy al corriente de las novedades en este terreno, había hecho leer en la iglesia el libro de Jonás en la nueva traducción de Jerónimo que reproducía mejor el texto hebreo que la antigua traducción latina —hecha sobre la griega de los Setenta— que se utilizaba hasta entonces en la liturgia. Clamor de la multitud: ¡les cambiaban la religión! Resulta que el ricino que Dios había hecho crecer en Nínive para proteger al profeta de los rayos del sol ardiente, ¡se había convertido en hiedra!

No es necesario ser un gran experto en crítica literaria para discernir que la oración de Jonás es una pieza interpolada: es un salmo de súplica, insertado en el libro para corregir la imagen poco edificante que dejaba un profeta desprovisto de piedad. Pero los antiguos no veían las cosas así: a sus ojos, el salmo recitado en el vientre del gran pez transforma a Jonás en un ejemplo de justo escuchado por Dios. Los predicadores recurren a él para recordar al fiel la importancia de la oración. «Su oración horadó los abismos —dice Afrahates—, venció las olas, fue más fuerte que el mar, agujereó las nubes, voló por los aires, abrió el cielo [...]. Entonces el abismo vomitó al profeta y el pez dejó escapar a Jonás sobre la tierra seca» (*Exposiciones* 4,8). Igualmente Agustín: «Jonás ha gritado desde las profundidades, desde el vientre del monstruo marino. Estaba sobre las olas y, por si esto

fuera poco, en las entrañas de una bestia. Pero ni el cuerpo de ésta ni las olas pudieron impedir que su oración llegara a Dios y el vientre del animal no pudo retener la voz de su plegaria [...]. Quien ha comprendido que está en las profundidades grita, gime, suspira hasta que es sacado del abismo y llega a quien está sentado sobre todos los abismos, por encima de los Querubines, por encima de todo lo que él ha creado» (*Sobre el salmo* 129,1).

La salvación milagrosa de Jonás le ha hecho entrar en la oración litúrgica, primero judía, después cristiana. Tradiciones judías antiguas, consignadas más tarde en el Talmud y la Misná, incluían a Jonás (a menudo con Daniel y los tres hebreos) en la lista de personajes bíblicos que Dios había liberado en circunstancias trágicas. Acciones de gracias y plegarias de súplica rememoraban estos ejemplos de liberación, en la confianza de que el Dios que había salvado a los padres salvaría también a los hijos. La oración sinagogal es evidentemente el molde en el que se vierte la plegaria cristiana. En una antiquísima plegaria litúrgica, puede leerse: «¡Atiende mi oración como escuchaste a Jonás en el vientre del monstruo, escúchame, arráncame de la muerte y hazme vivir!» (Pseudo-Cipriano, *Orationes* 2,2).

El libro de Jonás estaba igualmente muy presente en la catequesis bautismal. Se leía en el tiempo anterior a la Pascua, cuando se preparaba de modo más particular a las gentes para el bautismo. Por una parte, Jonás aparecía como el predicador

de la conversión por excelencia, puesto que apenas había predicado una jornada en Nínive y toda la ciudad se había convertido. Por otra, haber sido salvado del mar acercaba a Jonás a los otros dos personajes cuya historia había sido erigida en símbolo del bautismo: Noé y Moisés. También se ve a veces una imagen del bautismo en la aventura de Jonás, lanzado al mar y salvado. «El agua ha purificado a quien las cosas terrestres habían hecho errar: en la tierra estaba triste, pero en el vientre del monstruo marino, cantaba un salmo», dice Ambrosio en una obra que recoge las homilías predicadas durante la semana santa de 386 (*Hexameron* 5,11,35). «¡Cómo os parecéis al profeta vomitado por el pez!», dice a los nuevos bautizados Efrén de Nísibe (*Himnos sobre la Epifanía* 3,19). A propósito de cuando Jonás, acalorado y sediento bajo el ricino seco, declara querer morir, dice Jerónimo: «Quiere morir en el bautismo para reencontrar en el baño la savia que había perdido por sus rechazos» (*Sobre Jonás* 4,7-8). A menudo el bautismo era dado mediante una triple inmersión en el agua, en el nombre de la Trinidad y como recuerdo de los tres días que Cristo había pasado en la tumba, porque, según Pablo, en la muerte de Cristo somos bautizados. Los tres días pasados por Jonás en el vientre del pez fueron a veces una imagen de esta triple inmersión en algunos Padres.

La desventura de Jonás es alegada con frecuencia para probar que el poder de Dios puede resucitar a los muertos. Cirilo de Jerusalén declara en sus

Catequesis: «Creo que Jonás fue preservado, pues todo es posible para Dios. Creo también que Cristo resucitó de entre los muertos [...]; si el primer caso es creíble, el segundo lo es igualmente» (14,18). Se podría objetar que Jonás no había muerto, pero los antiguos consideraban que era prácticamente lo mismo. En una tradición judía, Jonás implora a Dios con estas palabras: «Mira, mi alma ha alcanzado la muerte, resucítame» (*Pirqé de Rabí Eliezer* 10). Que Jonás, devorado por un monstruo marino «cuyo vientre habría podido digerir sus restos en un solo día, al cabo de tres haya sido devuelto sano y salvo» es para Tertuliano «un signo destinado a enseñarnos la integridad por venir» (*Sobre la resurrección* 58, 8-10). En un texto del siglo III recogido en las *Constituciones apostólicas* (5-7), puede leerse: «Quien al tercer día sacó a Jonás vivo e intacto del vientre del gran pez, del horno de Babilonia a los tres jóvenes, y a Daniel de la fosa de los leones, no carecerá de poder para resucitarnos también a nosotros».

1.2. *Jonás, figura de Cristo*

A las autoridades religiosas judías que le pedían un signo, Jesús responde que no tendrán más signo que «el del profeta Jonás». La expresión remite a la vez a su predicación, comparada con la de Jonás («hay aquí más que Jonás»), y al hecho de que fuera tragado por el pez: «Lo mismo que Jonás es-

tuvo en el vientre del monstruo marino tres días y tres noches, así el Hijo del hombre estará en el seno de la tierra durante tres días y tres noches» (Mt 12,39-41).

Jonás es figura de Cristo. Esto puede parecer sorprendente, visto el retrato poco halagüeño que hemos esbozado del profeta. Pero la tradición judía había retocado sus rasgos: se decía que había descendido al fondo del mar para buscar allí la Torá, lo que le ponía en un plano de igualdad con Moisés. Se hacía de Jonás uno de los padres que se entregaron por Israel, pues se recordaba que por propia iniciativa él había propuesto a los marineros que lo arrojaran al mar para apaciguar las olas. Los autores cristianos, aun subrayando el paralelo entre Jesús y Jonás, destacarán a veces que es aproximativo: al contrario que Jonás, Jesús no escapa de su misión y no le entristece ver a los paganos convertirse. Hilario de Poitiers dice que «el verdadero Jonás» es Cristo, mientras que el profeta es sólo un «imitador» de la muerte de Jesús (*Sobre el salmo* 68,5).

Un pasaje de Agustín resume en qué es Jonás prefiguración de Cristo: «El profeta Jonás ha anunciado a Cristo no tanto con sus palabras cuanto con la suerte de pasión que sufrió, pero lo ha hecho de manera seguramente más clara que si hubiera gritado a voces su muerte y su resurrección. ¿Por qué fue recibido en el vientre del monstruo y rechazado el tercer día, si no es para figurar a Cristo que al tercer día regresó de las profundidades del infierno?»

(*La ciudad de Dios* 18,30,2). El monstruo marino es identificado con los infiernos, porque Jonás decía en su oración: «Desde el vientre del Hades has escuchado mi grito» (2,3). Y también: «Mi cabeza se ha hundido en las grietas de las montañas» (2,6). Cirilo de Jerusalén, consciente de que no hay adecuación entre las palabras del salmo y la situación de Jonás, pregunta: «¿Por qué dices que te retienen montañas?». A lo que Jonás replica: «Porque soy figura del que será depositado en un sepulcro tallado en roca viva». Y Cirilo concluye: «Jonás, aunque está en el mar, dice que ha descendido a la tierra (Jon 2,7) porque representaba a Cristo descendido al corazón de la tierra» (*Catequesis* 14,20).

En la historia de Jonás se descubre con frecuencia una anticipación del descenso a los infiernos. En un sermón atribuido a Efrén de Nísibe, Jesús resucitado declara: «Hoy he vencido a la muerte y cubierto de confusión los infiernos; hoy he abatido el poder de la muerte, porque he descendido a los infiernos y he subido desde allí; he descendido solo a los infiernos, sin ningún ángel para escoltarme; me he quedado allí tres días, cumpliendo allí el modelo de Jonás, que sobre mí había sido profetizado. Llevando a plenitud su gesta, he descendido solo a los infiernos, como Jonás al mar; allí estuve tres días, como Jonás en el vientre del pez. Y he aquí que hoy he subido, como Jonás salió de las fauces del pez. La figura me ha simbolizado y ha pasado; pero yo he cumplido mi obra» (*Sobre la resurrección* 7,5).

Para el poeta bizantino Romanos el Meloda (s. VI), Jonás es figura de Cristo porque permanece vivo en el vientre del monstruo: «Incluso sumergido Cristo entre tinieblas, las tinieblas no tuvieron fuerza para tocarlo. Como Jonás, él estaba en el vientre del sepulcro. Fue voluntariamente a la tumba, pero en el ataúd velaba, pues la divinidad no se había separado de su cuerpo» (*Himnos* 45,5).

1.3. *El signo de Jonás y la salvación del hombre*

En el texto hebreo, la misión de Jonás consiste en proclamar *contra* Nínive un «oráculo de desgracia» como los que, en los profetas, se dirigen a Egipto o Babilonia. Pero en los Setenta, no se trata ya más que de una proclamación *en* Nínive. Proclamación, kerigma: son la misma palabra en griego. El Evangelio de Mateo había esbozado un paralelo entre la enseñanza de Cristo y la misión de Jonás en Nínive, y la interpretación cristiana antigua se ha adentrado en esta vía: la predicación en Nínive es imagen de la proclamación del mensaje cristiano a los paganos. En una carta a Paulino de Nola, Jerónimo resume así el contenido del libro de Jonás: «Jonás, prefigurando con su naufragio la Pasión del Señor, llama al mundo a la penitencia y, bajo el nombre de Nínive, anuncia a los paganos la salvación» (*Epístola* 53,8).

Los antiguos, enfrentados ellos mismos a las dificultades de la presentación del cristianismo a

los paganos, se habían preguntado qué pudo decidir a los Ninivitas a la conversión. Según Ireneo, lo que convence a los paganos es el relato que Jonás hace de la experiencia que acaba de vivir, es decir «el signo de Jonás». O, más bien, lo que prefiguraba: la muerte y resurrección de Cristo. «Dios ha permitido que Jonás fuera tragado por el monstruo marino, no para que pereciera totalmente, sino para que, tras haber sido arrojado por el monstruo, se sometiera más a Dios y glorificara más a quien le daba una salvación inesperada. Y también para que provocara un firme arrepentimiento en los Ninivitas y se convirtieran al Señor, que los libraría de la muerte, aterrorizados como estarían por el signo realizado en Jonás [...]. El Señor preparó por adelantado la maravilla de la salvación procurada por el Verbo en medio del signo de Jonás [...]. Dios quiso que el hombre, recibiendo de él una salvación inesperada, resucite de entre los muertos y glorifique a Dios» (*Contra todas las herejías* 3,20,1).

Figura de Cristo, Jonás simboliza también a todo hombre. En Metodio de Olimpia, la imagen es paralela a la de Adán: «Jonás, que estuvo lejos del rostro de Dios, es el primer hombre, que ha transgredido el mandamiento y se ha negado a ser visto desnudo, privado de la inmortalidad, despojado por el pecado de la confianza que tenía con la divinidad» (*Sobre la resurrección* 2,25). Los dos, por su desobediencia a Dios, han sido víctimas de un monstruo: Adán de la serpiente (ciertos autores hablan del dragón que ha devorado a Adán y Eva), y Jonás del animal marino,

al que pintores y escultores convierten a menudo en una especie de dragón. El Señor, dice Proclo de Constantinopla, «ha arrancado al hombre de la muerte como hizo salir a Jonás del monstruo» (*Homilías sobre la Natividad* 4,2). La resurrección de Cristo hace posible la del hombre, según expresa de modo gráfico Cromacio de Aquilea: «El monstruo que había tragado a Jonás sólo lo expulsó a él, pero la muerte que había capturado al Señor vomitó no sólo a él sino a muchos hombres con él. Pues leemos que muchos hombres resucitaron con el Señor (cf. Mt 27,52)» (*Sobre Mateo* 54,3).

Por el bautismo, el hombre se convierte en beneficiario de la salvación adquirida mediante la muerte y resurrección de Cristo. Por otra parte, como dice Orígenes, «es posible que el que fue tragado, si se arrepiente, sea a su vez arrojado como Jonás» (*Homilías sobre el Éxodo* 6,6). Y Efrén advierte en estos términos a los nuevos bautizados para que no pequen en el futuro: «El Voraz os ha devuelto, porque ha sido obligado a ello por este Poder que ha obligado al pez. Jonás se ha convertido para vosotros en un espejo: el pez no lo ha tragado dos veces, ¡que tampoco a vosotros os trague una segunda vez!» (*Himnos sobre la Epifanía* 3,19).

2. El enriquecimiento del tema

A partir del núcleo central que hemos definido, adquieren sentido diversos detalles de la histo-

ria de Jonás: los sufrimientos del profeta y su comportamiento, el mar y la tempestad, el navío y sus ocupantes, el monstruo, Nínive y, finalmente, el ricino y los sentimientos de Jonás con respecto a él.

2.1. *La Pasión del profeta*

Muchos autores hablan de los sufrimientos de Jonás. «Prefiguraba mediante su naufragio la Pasión del Señor», dice Jerónimo (*Epístola* 53,8). Y Agustín: «El profeta Jonás ha anunciado a Cristo no tanto con sus palabras cuanto con la suerte de pasión que sufrió» (*La ciudad de Dios* 18,30,2).

Para Ambrosio, el sueño de Jonás en la bodega del barco prefigura la muerte de Jesús: «Jonás dormía en el fondo del barco y roncaba: hay ahí una anticipación figurada de la sagrada Pasión. Lo mismo que Jonás dormía en el barco y roncaba seguro sin temor de ser sorprendido, nuestro Señor Jesucristo, que debía cumplir esa figura en el misterio de su muerte, dormía en la barca en el tiempo del Evangelio. Y como Jonás permaneció tres días y tres noches en el vientre del monstruo marino, el Hijo del hombre estuvo tres días y tres noches en el corazón de la tierra en su Pasión corporal. Cuando despertó de la muerte y libró su cuerpo del sueño, a fin de resucitar para la salvación de todos, fue a encontrar a sus discípulos. Él es el verdadero Jonás, que dio su vida para rescatarnos» (*Sobre el salmo* 43,85). Zenón de Verona dice de modo similar:

«Jonás dormido en el navío era la imagen del misterio del Señor; pues el material del navío remitía a la cruz, y el sueño a la Pasión» (*Homilía* 1,34,3).

Los marinos consultan con la suerte para que un oráculo divino les revele cómo apaciguar la tempestad. Para Zenón, «la suerte que revela que Jonás debía ser precipitado al mar es la profecía que ha anunciado la Pasión del Señor» (*Homilía* 1,34,3). «La suerte cayó sobre Jonás», se dice en un sermón africano del siglo V, «se le arrojó al mar y la tempestad se apaciguó: ¿concernía esto a otro que no fuera Cristo? Su muerte debía librar al mundo entero de las tempestades del diablo y, desde el comienzo del mundo, la suerte estaba, por así decir, echada y el decreto paterno había sido proclamado: el mundo no podía ser librado sin que Dios permitiera el cumplimiento de la Pasión de su único Hijo» (Pseudo-Agustín, *Sermón Caillau Saint-Yves* 1,36,4). El interrogatorio de Jonás por los marineros representa la comparecencia de Cristo ante sus jueces y la resistencia de los marineros a arrojar a Jonás al mar anuncia la de Pilato que duda en entregar a Jesús a la muerte (Eusebio Galicano, *Homilía* 13,7).

Jonás, aunque desobediente, es profeta, e indica espontáneamente a los marineros el camino de la salvación: «Tomadme y arrojadme al mar, y el mar se apaciguará» (1,12). Se ve ahí la figura del sacrificio voluntario de Cristo. Como dice Pedro Crisólogo: «Jonás es responsable de que se le arroje al agua, puesto que dice: "Tomadme y arrojad-

me al mar"; esto anuncia la Pasión voluntaria del Señor» (*Sermón* 37,3). Pues «él es el verdadero Jonás que dio su vida para rescatarnos» (Ambrosio, *Sobre el salmo* 43,85).

2.2. *El navío en la tempestad*

Es tópico en la Antigüedad hablar de la vida como de una travesía. Ahora bien, el mar es hostil, vinculado a la muerte, guarida de fuerzas malignas. Se habla del «mar tormentoso de esta vida», de «la tempestad del mundo» y del «mar del siglo». El mar y sus olas simbolizan de modo más particular las pasiones y el pecado que turban la serenidad del alma. «La tempestad y los huracanes que se alían para caer sobre nosotros», dice Metodio de Olimpia, «son las tentaciones de esta vida que, en el mar agitado del mundo, no permiten a nuestra vida un curso sin esfuerzo en la serenidad y la ausencia de los vientos del mal» (*Sobre la resurrección* 2,25). En el sentido moral, Jonás es el hombre vapuleado por la vida.

El mar agitado al que es arrojado Jonás, figura de Cristo, representa también los sufrimientos y la muerte de la Pasión. Según Cromacio «Jonás, que Dios ha enviado a predicar a los Ninivitas, enjuga la tempestad, y el Hijo de Dios, que el Padre envía a predicar la salvación al género humano, sufre de modo similar por parte del pueblo judío la tempestad, es decir, la persecución del mundo. Por una

parte, es el viento el que levanta el mar contra Jonás, por otra, el espíritu impuro (*spiritus*, palabra que significa a la vez soplo y espíritu) el que levanta al pueblo contra el Señor» (*Sobre Mateo* 54,2). Ha venido a nuestras profundidades, dice por su parte Agustín, «la tempestad lo ha sumergido, porque ha sufrido las olas que son los hombres, y las tempestades, es decir, las voces de los que decían: "¡Crucifícalo! ¡Crucifícalo"» (Agustín, *Sobre el salmo* 68,1,6). Raros son los autores que, como Zenón, se acuerdan de que los Evangelios atribuyen a todos los hombres la responsabilidad de la muerte de Jesús y no sólo a los judíos: «El mar, dice, es este mundo orgulloso y amenazante; por las olas entendemos al pueblo judío y los paganos que verdaderamente han "gruñido contra Dios" (cf. Sal 2,1)» (*Homilía* 1,34,3).

En cuanto al navío en el que Jonás embarcó, su significado varía. Cuando la mar, o incluso el monstruo marino que está dispuesto a tragar a Jonás, representa la muerte, el barco designa la cruz: «Jonás ha sido precipitado del navío al vientre del monstruo marino. Cristo ha sido precipitado del leño de la cruz al sepulcro o a las profundidades de la muerte», dice Agustín (*Epístola* 102,6,34). Para Cromacio, «el navío es la figura de la Sinagoga», es decir, del pueblo judío: «Vemos en el vigía, el cuerpo de los sacerdotes. Los marineros son los escribas y los Fariseos. La carga que se arroja es el rechazo de los profetas y de todos los santos que, expulsados de la Sinagoga, fueron condenados a muerte e indig-

namente masacrados por los judíos con gran daño para su salvación» (*Sobre Mateo* 54,2). Pero cuando se considera que el navío debe su salvación al hecho de que Jonás ha sido arrojado al mar, es figura del mundo entero salvado por Cristo. «Consideremos, antes de la Pasión de Cristo, —escribe Jerónimo— los extravíos del mundo, los vientos contrarios de las opiniones contradictorias, el navío del género humano entero, es decir, toda la creación del Señor en peligro. Y, después de su Pasión, la calma de la fe, la paz del mundo, la seguridad universal, la conversión a Dios. Veremos cómo, tras la caída de Jonás al mar, el mar detuvo su agitación» (*Sobre Jonás* 1,15).

2.3. *El monstruo marino*

Se ha visto ya que el monstruo que traga a Jonás pasa por una figura del infierno o de la muerte. Es un «sepulcro flotante» (Zenón, *Homilías* 1,36,3), donde Agustín ve la imagen de la tumba de Cristo (*Epístola* 102,6,34). En la lectura moral, en la que Jonás es el hombre pecador, el monstruo marino es la imagen de Satán que de alguna manera devora al hombre: «El que sabe de qué monstruo es símbolo la bestia que tragó a Jonás», dice Orígenes, «si viene a caer por la desobediencia en el vientre de la bestia, que se arrepienta y ore: será liberado». «¿Quién de nosotros no ha escapado al monstruo dominado por Jesús nuestro Salvador, orando como Jonás,

lleno del Espíritu Santo y convertido en santo a su vez? (*Sobre la oración* 13,3-4; 16,4). Un sermón de Eusebio de Emesa presenta una variación sobre este tema: «En otro tiempo nosotros estábamos en las profundidades del mal, cogidos en los torbellinos de tinieblas; el dragón nos tenía en su poder, el monstruo marino nos devoraba, estábamos escondidos en las cavernas, fieras se abalanzaban contra nosotros [...]. Mientras estábamos en estos males, Dios no nos ha despreciado, sino que nos ha enviado a su Hijo único [...]. ¡Ya no hay dragón terrible que nos arrastre a las profundidades! ¡Ya no hay monstruo marino que nos devore! No tememos ya los ataques de las fieras» (*Discursos* 13,17).

El cetáceo de Jonás evoca otros monstruos: serpientes, dragones marinos, el Leviatán, cuyos rasgos ha recibido a veces. Todos representan a Satanás. El Verbo de Dios ha descendido entre los hombres para vencer a este monstruo del mar del mundo. Para Ireneo no hay ninguna duda de que la serpiente que ha causado la caída de Adán y Eva tiene que identificarse con el monstruo marino que ha tragado a Jonás (*Contra todas las herejías* 3,20,1). El gran pez ha dejado de ser lo que es en el libro bíblico, una criatura obediente a Dios, que evita la muerte de Jonás. Pasa a ser el adversario de Jonás, una imagen de Satán. Pero es también un depredador frustrado: «Con el vientre lleno, tiene hambre y se extraña de no tener ningún poder sobre la presa que había tragado [...]. La muerte feroz e insaciable ha acechado a nuestro Señor Jesucristo para

hacer de él su alimento y, cautiva, ha temblado ante su presa» (Eusebio Galicano, *Homilía* 13,7).

Peor: no sólo el animal no ha podido digerir su presa, sino que ésta lo hizo vomitar. La imagen quería hacer comprender que la Resurrección de Cristo había entrañado la salvación de los demás hombres. Como dice Ambrosio, «se le ha capturado y arrojado al mar, para que sea presa del monstruo marino y devorado por él y para que, una vez en el vientre del monstruo, vacíe su interior» (*Sobre el Salmo* 43,85). Cromacio es más concreto aún: «Igual que el monstruo marino no pudo digerir a Jonás ni mantenerlo mucho tiempo vivo en sus entrañas, la muerte, que, ávida como es, se había apoderado del Señor, como no podía mantener en sus entrañas a quien es vivo e inaprehensible, lo vomitó al tercer día, como hizo el monstruo con Jonás. Pues es a los muertos a los que habitualmente la muerte traga y devora [...]. Le sucedió a la muerte lo mismo que a los que toman un emético para vomitar lo que tienen en el estómago. Tragó el cuerpo del Señor como un emético que le ha hecho vomitar los otros cuerpos que tenía en posesión» (*Sobre Mateo* 54,3). Esto está claro aunque no sea de muy buen gusto. Pero no extrañaba a los antiguos, porque encontramos de nuevo la misma idea en Constantinopla en Juan Crisóstomo y Proclo.

Cromacio encarece además: después de haber vomitado, el monstruo marino muere, pues, en la persona de Cristo, hay una piedra que él ha tragado y al mismo tiempo un sílice cortante. «La muerte, al

tragar el cuerpo del Señor, no ha herido su carne; más bien ha sido herida por esta carne, porque no era de naturaleza tal que pudiera ser tragada por la muerte: era un cuchillo de piedra que ha tallado la garganta de la muerte» (*ibíd.*). Éste es el anzuelo con que el Hijo de Dios pescó al gran monstruo. «¡Oh infierno! —escribe Jerónimo—. ¡Por su muerte has muerto, por su muerte vivimos! ¡Has devorado y luego has sido devorado cuando, al abalanzarte sobre el cebo del cuerpo que el Señor ha asumido, cuando tu garganta ávida imaginaba capturar una presa, tus entrañas son desgarradas por la mordedura de un anzuelo!» (*Epístola* 60,2).

2.4. *Nínive*

Jonás llama a Nínive a la conversión proclamando que el juicio divino está próximo. La ciudad pagana es el símbolo del mundo pecador: «La gran ciudad de Nínive donde es enviado Jonás para predicar su conversión, era figura del mundo rodeada por su idolatría y sus crímenes» (Pseudo-Agustín, *Sermón Caillau Saint-Yves* 1,36,4). Y la predicación de Jonás es figura de la de Jesús: «Jonás, que debía anunciar la cólera del Señor, se dirigió a la gran ciudad de los ninivitas para decir: "Cuarenta días más y Nínive será destruida"; y Cristo es enviado a la ciudad del mundo, para anunciar el día de la salvación y el momento del juicio, determinado por adelantado» (Eusebio Galicano, *Homilía* 13,7).

Nínive, que se convierte y escapa a la destrucción, es la antítesis de Sodoma, que se niega a cambiar de vida y perece entre las llamas. En el Talmud, representa a Israel arrepentido y, en el cristianismo, su conversión ejemplar hace de ella figura de la Iglesia, nacida de todos los pueblos paganos. «Nínive, escribe Zenón, es portadora de la imagen de la Iglesia; en ella moraba ya nuestro pueblo, el de las Naciones, y no en vano la llamó nuestro Señor «una gran ciudad». Pues debía suceder que el mundo entero se transformaría en una sola ciudad, cuando creyeran en Cristo pueblos de todas las naciones» (*Homilía* 1,34,3). Y todavía hoy Jonás llama a la conversión, pues Cristo, dice Jerónimo, es el verdadero «Jonás predicando en la persona de los apóstoles, porque dice de sí mismo: "He aquí que yo estoy con vosotros hasta el fin del mundo"» (*Sobre Jonás* 3,3-4). El verdadero Jonás sigue proclamando su mensaje de conversión a través de los predicadores de la Iglesia y anuncia la destrucción de Nínive, es decir, el juicio final.

2.5. *La tristeza de Jonás bajo el ricino*

Bajo la choza que se había construido a las afueras de Nínive, Jonás contempla, protegiendo su cuerpo, la misericordia divina que se extiende a todos los pecadores que se arrepienten. En las tradiciones antiguas, la choza es una tienda que recibe la sombra de un arbusto (ricino, hiedra o cucúr-

bita) que Dios ha hecho crecer. Quien dice tienda, dice vivienda provisional, y no se olvide que Jonás es figura de Cristo. La tienda aparece, pues, como la figura de Jerusalén o, más ampliamente, del pueblo de Israel, de donde salió Jesús, y que ha abrigado los comienzos de la Iglesia (*Sobre Jonás* 4,6). La tienda, dice Agustín, «es el Israel según la carne», y el ricino, a la sombra del cual está colocada, es la Ley judía. «La sombra del ricino por encima de la cabeza de Jonás representa las promesas del Antiguo Testamento [...]; es lo que en la tierra de la promesa protegía al hombre contra el dolor ardiente de los males de esta vida». En efecto, según Pablo (Col 2,17), la Ley es «la sombra de los bienes futuros» (*Epístola* 102,6,35).

Jerónimo recuerda que Jonás ha pasado bajo su abrigo una noche que simboliza a sus ojos el tiempo que precede a la venida de Cristo. «Antes de que Nínive sea salvada y de que el ricino se seque, antes de que brille el Evangelio de Cristo y de que se cumpla la profecía de Zacarías: "He aquí el hombre cuyo nombre es Oriente", Jonás estaba bajo la sombra. Pues no había llegado todavía la Verdad de la que declara quien fue a la vez su evangelista y su apóstol: "Dios es verdad"» (*Sobre Jonás* 4,5). La salida del sol que ve el agostamiento de la planta figura la venida de Cristo: «Antes de que se levantara el "Sol de justicia", la sombra estaba verde e Israel no se había secado» (*Sobre Jonás* 4,7). El gusano que muerde la planta y la hace perecer es Cristo, que declaraba por boca del salmista ser «un

gusano y no un hombre» (Sal 21,7). Este gusano de la mañana que roe y hace secar el ricino, dice Agustín, «es Jesucristo, de cuya boca sale el Evangelio, que se extendió por todo el mundo e hizo secar y desaparecer» todas las figuras y las sombras del Antiguo Testamento (*Epístola* 102,6,35).

El profeta, bajo el arbusto desecado, expuesto al sol y al viento ardiente, simboliza a los ojos del obispo de Hipona las desgracias históricas del pueblo judío: «Este pueblo, privado del reino de Jerusalén, del sacerdocio y de los sacrificios —todo lo que era "sombra de las cosas futuras"— disperso y cautivo, se consume en el fuego de sus tribulaciones, como Jonás bajo el ardor del sol, y su sufrimiento es profundo» (*ibíd.*). Para Jerónimo se seca en la espera del agua del bautismo. Mejor es para mí morir que vivir, había dicho Jonás por dos veces: quiere «morir con Israel en el bautismo para reencontrar mediante el baño la savia que ha perdido por su negación» (*Sobre Jonás* 4,7-8). El arbusto seco le recuerda al sabio monje un símbolo bautismal muy antiguo presente ya en el *Pastor* de Hermas y en Ireneo, según el cual el hombre, antes del bautismo, no es más que una madera seca: sólo cuando es sumergido en su agua empieza a revivir y puede comenzar a dar fruto.

Si nos atenemos al texto bíblico, Jonás bajo su arbusto agostado, sólo espera dos cosas: la destrucción de Nínive o la muerte. Pero no es así como normalmente lo ha entendido la tradición. Jonás, que prevé la conversión de las naciones paganas y

el rechazo de Israel, se llena de pena por su pueblo. Su tristeza prefigura la de Cristo en el Huerto de los Olivos —también él «triste hasta la muerte»— o incluso las lágrimas que derrama sobre Jerusalén, porque «no quiere que lo que fue su refugio sea destruido» y querría que la salvación de Nínive no llevara consigo el agostamiento del ricino, como dice Jerónimo (*Sobre Mateo* 4,26, 37.42). «Verdaderamente, hasta el día de hoy, Cristo llora por Jerusalén» (*Sobre Jonás* 4,9). De modo más general, llora aún en sus miembros por los hombres que se pierden lejos de Cristo: en un sermón del 386, Ambrosio se identifica con Jonás y dice que no quería anunciar ni ver la ruina de la ciudad y que la preocupación por la salvación del pueblo lo sumergía en la tristeza (*Epístola* 76,25). Esto es lo que nos aleja de la imagen del poeta rebelde. El Jonás que nos presenta Ambrosio ha sabido sacar provecho de la lección divina: «Tú has sentido pena por este ricino que no te costó ningún trabajo [...], y yo ¿no voy a sentir pena por Nínive, la gran ciudad?» (Jon 3,11).

3. Jonás en la iconografía

3.1. *Popularidad de la historia de Jonás*

En las representaciones figuradas, ciclos que incluyen dos, tres o incluso cuatro escenas desarrollan las aventuras del profeta: Jonás arrojado al

agua y tragado por el monstruo marino, Jonás expulsado por el monstruo, Jonás descansando y una cuarta escena que se designa generalmente —pero sin razón— bajo el nombre de Jonás airado, o incluso Jonás triste. Muchas veces la historia está muy condensada: el monstruo marino vomita en ocasiones sobre el ricino a Jonás que parece un náufrago que se recupera de sus fatigas. «Así, escupido, sale del monstruo, completamente extrañado de haber sido salvado», dice un verso de Prudencio (*Cathemerinon* 7,130). Hay sarcófagos en los que el monstruo parece contemplar a Jonás que descansa seguro bajo el ricino, disposición verosímilmente destinada a subrayar que no puede hacer nada contra él. El pagano Deogracias que, en una carta a Agustín menciona «el ricino nacido por encima de Jonás vomitado por el monstruo», tiene en mente una representación concentrada de este tipo (*Epístola* 102,6,30).

Al éxito de la historia de Jonás en el arte cristiano más antiguo han contribuido razones prácticas: artesanos formados en las representaciones mitológicas clásicas no necesitaban para representarla más que reagrupar temas que ya existían en el repertorio de los talleres: el navío que representaba en los sarcófagos paganos la travesía del alma hacia las islas de los Bienaventurados, el monstruo marino frecuente en los cortejos de Neptuno y Anfítrite, etc. A los ojos de un pagano, los sarcófagos cristianos con dos escenas (el barco y el descanso de Jonás) podían designar simplemente la tempes-

tad de la vida y el reposo de la muerte. El viaje de Jonás significaba también la última navegación del alma. Probablemente tal sea el caso, en el siglo III, del sarcófago de Baebia Hertophila, donde la representación del viaje tiene como pareja una escena de banquete, posible evocación del festín escatológico y de la bienaventuranza eterna.

3.2. *Detalles*

Puede suceder que las imágenes subrayen un detalle particular del relato. El monstruo que en nuestros textos simboliza la muerte, los infiernos o Satán, tiene muchas veces un carácter espantoso, e incluso, en algunas pinturas, boca de lobo. A menudo, Jonás aparece representado saliendo de la garganta del monstruo en postura orante: levanta los brazos al cielo en un gesto de oración que, para los primeros cristianos, evoca la cruz. Para Atanasio de Alejandría, el «signo de Jonás» es el signo de la cruz, por cuyo poder el monstruo ha sido obligado a devolver su presa. Volvemos a encontrar esta representación en el *Himno para la exaltación de la santa Cruz* de Andrés de Creta (s. VI): «Jonás elevó la voz levantando las manos a la manera de la cruz y enseguida atrajo el poder de lo alto y fue arrojado sin daño por el monstruo» (§ 2).

¿Hay que imputar únicamente al realismo de los artistas el dibujo atento del navío y de su aparejo? Algunos textos, que superponen a la historia

de Jonás la de la tempestad apaciguada (que está representada antes de 256 en el baptisterio de Dura Europos), han visto en el navío la figura de la Iglesia y en los marineros los discípulos de Jesús. Esta simbología está muy extendida y permite quizá comprender un rasgo que reaparece con frecuencia: los marineros también son representados orando. Es cierto que el libro de Jonás dice que dirigen su oración al Dios de los hebreos antes de arrojar a Jonás por la borda (1,14), pero los artistas paleocristianos no tienen por costumbre ilustrar el texto bíblico hasta sus menores detalles. Si se admite que el navío es la nave de la Iglesia, los marineros pueden representar aquéllos de sus miembros que están haciendo la travesía de la vida.

Como el vientre del monstruo es una figura de la tumba, los marineros, que muchas veces introducen directamente a Jonás en su panza, podrían representar a los que proceden a la inhumación del muerto: la familia y la comunidad cristiana. En este caso, la oración de los marineros, que a veces están orando ante el mástil, figura común de la cruz, podría evocar la oración de la Iglesia por los difuntos. Puede ser que el timonel o piloto —que desempeña un papel secundario en el relato, pero al que nuestras imágenes ponen de relieve— evoque a Cristo, «firme timonel de los navíos», «piloto de almas» (Clemente de Alejandría).

3.3. *El reposo de Jonás*

El profeta en reposo bajo una pérgola es con mucho la escena más representada y no es raro que figure sola. El tiempo que Jonás pasa junto a Nínive, a la espera de su destrucción, abarca una noche. Por tanto, no es de extrañar que se nos muestre a Jonás acostado (Jon 4,7-8): duerme bajo el abrigo que se ha preparado y al que Dios ha dado sombra con la planta milagrosamente crecida en una noche. La mayor parte de las veces, en nuestras imágenes la planta es un ricino, de acuerdo con la traducción de los Setenta. No se violenta de ningún modo el texto bíblico, a no ser por un estrechamiento de la cronología, que escamotea totalmente la predicación en Nínive.

¿Por qué esta predilección por el reposo de Jonás? Primero, no hay nada más corriente en las catacumbas que el motivo del reposo de la muerte: *Hic requiescit* (aquí reposa) es una fórmula frecuente en las lápidas sepulcrales. Además, la sombra y el frescor procurados por la planta evocaban también el *locus amoenus*, el lugar idílico de los poetas latinos, a imagen del cual los primeros cristianos se han representado el más allá: es un lugar de refresco (*refrigerium*). Sin duda, ha intervenido también la influencia de modelos de taller familiares a los artistas, sobre todo el del sueño de Endimión, que se había convertido en un símbolo funerario entre los paganos.

Pero esto no quiere decir que la imagen no significara algo más para quienes la hacían representar en su sepultura. De antiguo, y muy frecuentemente, la idea de la resurrección está vinculada con la historia de Jonás. Por eso, ante una representación del profeta, un cristiano pensará inmediatamente en ella. El reposo de Jonás recuerda el «signo de Jonás» y «el don de la salvación por el Verbo en medio del signo de Jonás», según la expresión ya citada por Ireneo, contemporánea de los primeros frescos de las catacumbas.

3.4. *Jonás bajo el arbusto desecado*

Se han podido enumerar en las catacumbas una decena de representaciones de Jonás sentado bajo un ricino seco y haciendo el gesto del pensador de Rodin. Tomada por los artistas de los gestos del teatro antiguo, esta mímica significa que un personaje está reflexionando profundamente o que está sumido en sentimientos que van del embarazo a la tristeza y la desesperación. Las primeras imágenes («Capillas de los sacramentos», catacumba de Calixto) contienen dos ejemplos de la escena. ¿Por qué suponer que hay una intencionada oposición entre el Jonás sereno acostado bajo el ricino floreciente y un Jonás sentado bajo la planta marchita? El reposo de Jonás evoca el reposo bienaventurado que, gracias a su fe en Cristo muerto y

resucitado, espera el difunto al salir de las tempestades de la vida. Si se añade otra escena a ésta, es necesario que tenga relación con las concepciones que se tenían del más allá.

Para la mayor parte de los Padres, sólo los mártires y algunos personajes excepcionales como Elías entran inmediatamente en el paraíso tras su muerte. Los demás difuntos deben esperar la resurrección general en el juicio final. De ahora a entonces, ¿cuál es su suerte? A veces se habla sólo de un descanso en la tumba. «Entrad en vuestras bodegas un momento, hasta que pasen mi cólera y mi furor y me acordaré del día de fiesta y os haré levantar de vuestros ataúdes», decía el profeta Isaías (26,20) en una traducción antigua. Tertuliano comenta: «Las bodegas designan las tumbas en las que deberán reposar algún tiempo» los justos esperando la venida gloriosa de Cristo y la resurrección general de los muertos (*Sobre la resurrección* 27,4). Otros autores, como Victorino, obispo de Poetovio en la segunda mitad del siglo III, hablan de un «lugar de reposo de los santos» situado bajo la tierra, pero aparte de los lugares de castigo a los que más tarde se reservará el nombre de infiernos (*Sobre el Apocalipsis* 6,4). No todos están de acuerdo en colocar este lugar de *refrigerium* en la morada subterránea, pero la creencia en un estado transitorio de los muertos antes de la resurrección general, está muy extendida. Es esto lo que representa la escena del reposo: Jonás bajo la pérgola

evoca la suerte del difunto durante el tiempo de la historia. No es fruto del azar el hecho de que se represente a menudo al monstruo acechando a Jonás con el rabillo del ojo, pero impotente contra él: los justos que esperan la resurrección están ya al abrigo de los ataques de Satán.

La cuarta escena del ciclo de Jonás completa y corrige el mensaje del «reposo de Jonás», pues no es sólo «el sueño de la muerte», una inmortalidad paradisíaca muy próxima a las concepciones paganas, lo que espera el cristiano, sino la resurrección escatológica. El tiempo de la historia es el de la paciencia de Dios, que espera la conversión de la humanidad, como hacía cuando Jonás estaba sentado frente a Nínive. El ricino seco indica la duración y la espera. Jonás frente a Nínive bajo el ricino marchito evoca la perspectiva del Juicio final. Poco importa el estado del espíritu en el que el Jonás bíblico lo esperaba: no son los sentimientos lo que cuenta, sino lo que puede evocar la escena. No nos encontramos con un «Jonás airado» o un «Jonás triste» —se ha visto, por lo demás, que los textos no dudaban en reinterpretarlo completamente esbozando un retrato de un Jonás preocupado por la salvación del mundo—, sino con un Jonás pensativo ante el acontecimiento terrible que espera sin embargo con impaciencia: el Día de Dios. En la interpretación de Victorino de Poetovio, las almas que Juan, en el Apocalipsis, ve bajo el altar y que gritan: «¿Hasta cuándo, Maestro santo y verdadero,

vas a estar sin hacer justicia?» (Ap 6,9-11), representan no sólo a los mártires sino a todos los justos que se encuentran en el «descanso intermedio» y que esperan, para gozar de una felicidad total, «el tiempo en que sea completado el número de sus compañeros de servicio y sus hermanos» (*Sobre el Apocalipsis* 6,4). No están todavía en un estado total de bienaventuranza, porque esperan la salvación del Cuerpo místico de Cristo.

El reposo de Jonás podía sugerir una inmortalidad individualista. Sin duda se le ha querido oponer otra visión teológica, eclesial y comunitaria. Desde este punto de vista, quizás no sea indiferente señalar que la escena de «la espera de Jonás» aparece por primera vez en las «Capillas de los sacramentos» de Calixto, una serie de cámaras funerarias cubiertas de pinturas con contenido teológico evidente, que podrían ser el cementerio de los clérigos romanos en la primera parte del siglo III. Las estatuillas de Jonás conservadas en el museo de Cleveland podrían confirmar esta interpretación: en las cuatro escenas tradicionales de Jonás, el «Jonás triste» es reemplazado por un Jonás orante, que podría evocar la plegaria de los santos que esperan el Día de Dios, en el espíritu del texto del Apocalipsis.

El buen Pastor «desciende al fondo de la tierra para buscar allí la oveja perdida y sube llevándola sobre sus hombros (Ireneo). Jonás-Cristo desciende a las entrañas de la tierra (Jon 2,7) y hace subir

de allí a la humanidad que ha asumido. Las dos imágenes son paralelas. La lápida sepulcral de Veratius Nicator (s. III) lo significa a su manera, entremezclándolas: el pastor que lleva la oveja sobre sus hombros tiene a la izquierda un león amenazante con las fauces abiertas y, a la derecha el monstruo marino que vomita a Jonás. Bajo el pastor, un ancla quizás quiera evocar discretamente la cruz.

V

MOISÉS

Desde el Sinaí hasta la tierra prometida, la gesta de Moisés es fecunda en episodios sugerentes. En cierta manera, el pueblo judío nace con Moisés, que lo arranca de la esclavitud de Egipto y lo conduce, durante cuarenta años de vagabundeo por el desierto, a los límites de la Tierra prometida, donde Josué, su sucesor, le hará entrar. Tal es la epopeya contada en los libros de Éxodo, Números y Deuteronomio. Con el tiempo, la figura de Moisés no ha dejado de crecer en las conciencias, como se puede constatar en Filón, para quien él es el mejor de los legisladores, un profeta, rey y filósofo. Además, según algunas tradiciones, Moisés no había muerto, sino que había sido raptado por Dios, que lo tenía en reserva hasta el fin de los tiempos, cuando debía volver para el éxodo definitivo, es decir, para hacer pasar al pueblo de Dios a la tierra prometida escatológica, el mundo renovado donde no habrá ya llantos ni pena (Is 43,16-20). Es también una figura del Mesías, pues Dios promete que de nuevo surgirá un profeta semejan-

te a Moisés (Dt 18,18). La idea de que Jesús es este nuevo Moisés aflora en algunos lugares del Nuevo Testamento y se reencuentra en los autores posteriores.

No hay prácticamente ningún relato del Éxodo que no haya sido objeto de abundantes interpretaciones simbólicas. Se veía en él el anuncio de los misterios de Cristo, la figura de los sacramentos y de la vida cristiana. Los Alejandrinos han leído en el caminar de los hebreos por el desierto las etapas del recorrido espiritual del hombre, lo que retoma más tarde la literatura monástica. Se necesitaría un libro entero para tratar todos los temas del Éxodo: Moisés recogido por la hija del Faraón, la visión de la zarza ardiente, la salida de Egipto, el don del maná, la serpiente de bronce... La mayor parte han dejado pocas huellas en la iconografía más antigua, y sólo en los ciclos pictóricos de las basílicas se comienzan a ver en el siglo V los mismos temas que mencionan los textos: la inmolación del cordero pascual, Moisés con los brazos en cruz sobre la montaña durante la guerra contra Amalec, etc. Nos concentraremos aquí en los dos episodios más conocidos por los cristianos sencillos de la Antigüedad, prácticamente los únicos representados en sus tumbas. El paso del mar Rojo, que viene cronológicamente antes del don del agua, será tratado en segundo lugar, puesto que aparece más tarde y con menor frecuencia que la escena en que Moisés hace surgir el agua de la roca: fácil de dibujar, era uno de los temas más populares del arte funerario.

1. El don del agua en el desierto

Durante los cuarenta años en que Israel dio vueltas por el desierto, el agua desempeña naturalmente un papel fundamental. Diversas narraciones giran alrededor de este tema. En Mará, después de tres días de marcha, los israelitas encuentran al fin agua, pero no es potable. Ante las recriminaciones del pueblo, Moisés implora al Señor, que le indica que lance un palo al agua para que se convierta en potable (Éx 15, 22-26). La etapa siguiente es un oasis, Elim, donde el pueblo acampa a la sombra de las palmeras al borde de aguas alimentadas por doce fuentes (15,27). El agua que brota milagrosamente de la roca es objeto de dos relatos, vestigios de tradiciones antiguas distintas. El primero está situado en Refidim. Al hacerse sentir cruelmente la falta de agua, el pueblo la toma con Moisés al que acusa de haberle hecho dejar Egipto para hacerlo morir en el desierto. El Señor le ordena tomar el cayado con el que golpeó el mar Rojo y declara: «Yo voy a ponerme delante de ti sobre la roca —en Horeb—. Tú golpearás la roca y de ella brotará agua y el pueblo beberá» (Éx 17,1-7). El segundo relato, incluido en el libro de los Números (20,1-11), presenta un esquema muy semejante, salvo que Dios ordena a Moisés que *pida* a la roca que dé agua, lo que no impide a continuación que Moisés golpee la roca por dos veces con su cayado. Este segundo relato, situado en Cadés, acentúa la abundancia de las aguas que manan de la roca.

Estos diferentes episodios, y sobre todo los dos últimos (que son de hecho uno doble) se confunden a menudo en la memoria. No hay relato del Éxodo sobre el que vuelvan más los otros libros de la Biblia que el de la roca de Moisés. En la tradición rabínica, el agua, el maná y la nube son los dones de Dios por excelencia, y el agua viva procurada por Moisés era con frecuencia asimilada a la palabra de Dios, a la Torá. El don del agua en el desierto, que parece haber sido objeto de una conmemoración litúrgica con motivo de la fiesta de los Tabernáculos, recordaba también el agua primordial, la del jardín del Edén, así como las aguas abundantes que, según los profetas, manarían al final de los tiempos desde el Templo de Jerusalén para vivificar el mundo y transformarlo en un nuevo paraíso. Cargado de significación en el judaísmo desde el comienzo de nuestra era, el tema lo fue igualmente para los primeros cristianos que insertaron en él enseñanzas fundamentales.

1.1. *La roca y Cristo*

Moisés ha sido desde siempre considerado por los cristianos como figura de Cristo. En Moisés golpeando la roca, se ha visto a Cristo que calma la sed espiritual del hombre, tal como aparecía en el siglo II en el poema *Sobre la Pascua* de Melitón, donde el obispo de Sardes, dirigiéndose a los judíos, exclama: «Es él el que te dio el maná del cie-

lo, el que te dio de beber en la roca» (§ 85). Hacia la misma época, Justino dice que «Cristo ha hecho brotar de junto a Dios una fuente de agua viva en este desierto del conocimiento de Dios que era la tierra de los paganos» (*Diálogo* 69,6). El friso del sarcófago de Junius Bassus, fechado en 359, donde está esculpido un cordero golpeando la roca con su varita, manifiesta también sin ambigüedad que es el nuevo Moisés, el cordero de Dios, el que dispensa el agua viva a la humanidad. Pero a veces, la roca milagrosa es representada sin Moisés y ella sola basta para evocar el milagro, como en los mosaicos del baptisterio de santa Restituta en Nápoles. De hecho, la mayor parte de los comentarios se han concentrado en la simbología de la roca. Esta tendencia aparece desde la *Demostración de la predicación apostólica* de Ireneo: el Verbo de Dios, escribe, «ha hecho brotar en abundancia en el desierto un río de agua de una roca: esta roca, era él mismo» (§ 46).

En el Antiguo Testamento, Dios es la roca de Israel, cuya fidelidad eterna ofrece refugio a su pueblo: «La roca de mi corazón, es Dios para siempre» (Sal 73,26). En el Nuevo Testamento, Jesús es designado muchas veces como piedra angular y roca (Mt 12,10; Rom 9,33) y Pablo identifica pura y simplemente a Cristo con la roca del desierto, cuando declara, en la Primera Epístola a los Corintios, que los hebreos, en el desierto, «bebían de una roca espiritual que los acompañaba, y esta roca era Cristo» (10,4). Esta curiosa roca ambulante es

un préstamo que Pablo toma de la tradición rabínica que lo había formado: los «targumim» afirman que el pozo de Números 21,16-18 seguía a los hebreos por dondequiera que iban y el Pseudo-Filón dice lo mismo de las aguas de Mará (*Antigüedades bíblicas* 10,7).

La asimilación de Cristo a la roca del desierto está igualmente presente en el Evangelio de Juan, aunque de otra manera. «He aquí que Dios golpea la roca —decía el Sal 78,20—, las aguas se deslizan, los torrentes se escapan». En la fiesta de los Tabernáculos, Jesús proclama en el Templo de Jerusalén: «Si alguien tiene sed que venga a mí y beba, el que crea en mí, como dice la Escritura, de su seno correrán ríos de agua viva» (Jn 7,38-39). Más adelante, en el relato de la Pasión, Juan declara que, para asegurarse de la muerte de Jesús, «un soldado le traspasó el costado y de él salió sangre y agua». La solemnidad de su testimonio («El que lo ha visto da testimonio, y su testimonio es verídico») muestra que concede a este detalle una importancia extrema (Jn 19,34). A propósito de la roca de Números 20,11, un «targum» y las tradiciones rabínicas afirman que Moisés «golpeó por dos veces la roca con su cayado. La primera vez dejó gotear sangre y la segunda vez salió agua en abundancia»: un solo golpe de la lanza del soldado había operado lo que el cayado de Moisés había hecho en dos tiempos.

Los comentadores cristianos no disocian el relato de la fuente milagrosa y estos pasajes del Nue-

vo Testamento. Justino dice que Cristo es «la bella roca de donde brota el agua viva que abreva a los que quieren beber el agua de la vida» (*Diálogo* 114,4) e Ireneo habla de «la fuente límpida que mana del costado de Cristo» (*Contra las herejías* 3,24,1). Como ya Pablo sugería, el obispo de Lyon comprende que, en el milagro de la roca del Éxodo, el Hijo de Dios preexistente actuaba ya para venir en ayuda de los hombres: «Es un único y mismo Verbo de Dios que, desde siempre, da a los que creen en él una fuente de agua para la vida eterna» (*ibíd.*, 4,6,4). «Cristo —dice Orígenes— era la roca golpeada dos veces con el cayado, con el fin de dar a los judíos la posibilidad de beber en la roca espiritual que los acompañaba» (*Sobre el Evangelio de Juan* 6,240). «La ley ha mostrado en la roca la Fuente eterna», dirá además Ambrosio (*Sobre el Evangelio de Lucas* 5,94). «¿Quién ignora —se lee en un sermón de Gregorio de Elvira— que nuestro Señor, que es la fuente de agua de vida que brota eternamente, cuando fue colgado del leño de la cruz, derramó por la herida de su costado no sólo sangre, sino también aguas que fluyen en abundantes olas?» (*Homilía* 15,13).

La simbología de Cristo, roca golpeada de donde mana el agua viva, está muy extendida en los textos. El cayado de Moisés representa tanto la lanza que le atraviesa el costado, como la cruz misma. «El leño de la Pasión se acercó a él, como el cayado (de Moisés), a fin de que manase para los creyentes la gracia», dice Agustín (*Sobre el salmo*

77,13). «La roca golpeada por el cayado —añade— es figura de la cruz de Cristo. Cuando el leño se ha acercado a la roca, ha manado la gracia. Que haya sido golpeado dos veces manifiesta de modo más evidente aún la cruz: pues una cruz son dos pedazos de madera» (*Cuestiones sobre los Números* 35).

1.2. *El agua de la roca: el Espíritu Santo y los sacramentos*

Todos los autores están de acuerdo en ver en la roca una imagen de Cristo y en el agua viva, el Espíritu Santo (cf. Jn 7,39). «El que ha hendido una roca en el desierto y ha saciado su sed en un abismo profundo —dice Agustín—, el que ha hecho brotar agua de una roca y ha hecho manar de ella ríos de agua, puede dar a la fe sedienta el don del Espíritu Santo significado espiritualmente por este relato» (*Sobre el salmo* 77,13). «¿Por qué se llama agua a la gracia del Espíritu?» se pregunta Cirilo de Jerusalén. «Porque el agua produce la hierba y crea la vida; porque desciende de los cielos y, descendiendo bajo una sola forma, realiza obras diversas [...]. Es una cosa en la palmera y otra en la viña y en todos los árboles [...]; adaptándose a la estructura de los seres que la reciben, hace en cada cosa lo que le conviene. Así el Espíritu Santo: es único, simple e indivisible. Sin embargo, reparte la gracia como quiere» (Cirilo de Jerusalén, *Catequesis* 16,12). Figura del Espíritu Santo, el agua de la roca

significa también las diferentes mediaciones por las cuales es dispensado a los hombres.

La eucaristía. En la Primera Epístola a los Corintios, Pablo vincula estrechamente el don del agua al del maná: «Nuestros padres comieron el alimento espiritual y bebieron todos la misma bebida espiritual. Bebían de una roca espiritual que los acompañaba, roca que era Cristo» (10,3-4). Esta exégesis eucarística del Éxodo supone el conocimiento de la tradición recogida en Jn 19,34 «de la sangre y el agua» que manan del costado de Cristo crucificado. O, quizás, el de los comentarios rabínicos sobre la roca que gotea sangre porque ha sido herida por el cayado de Moisés. Que la interpretación ha sido corriente se deduce de una carta de Cipriano de Cartago, al que se ve preocupado por corregirla: «No es del cáliz, sino del bautismo de lo que habla el Señor» (*Epístola* 63,8). Es cierto que él combate en esta carta las exageraciones de los «Acuarios», un grupo cristiano poco ortodoxo que pretendía celebrar la Eucaristía sólo con pan y agua.

La exposición de la interpretación eucarística de Éxodo 17 forma parte de las catequesis bautismales dadas en Milán en tiempos de Ambrosio. Para los hebreos, explica el obispo, «el agua manó de la roca; para ti, la sangre mana de Cristo. El agua sació su sed por un momento, a ti, la sangre te lava para siempre» (*De los misterios* 48). La aplicación a la eucaristía es más evidente aún en el tratado *De*

los sacramentos, donde Ambrosio explica a los recién bautizados la razón por la que el sacerdote no consagra vino puro, sino vino mezclado con agua: «Como el pueblo judío tenía sed y murmuraba porque no podía encontrar agua, Dios ordenó a Moisés que tocara con su cayado la roca y brotó de la roca una abundantísima corriente. Como dice el apóstol: "Bebían de una roca espiritual que los acompañaba, roca que era Cristo". No era una roca inmóvil, pues seguía al pueblo. Bebe también tú para que Cristo te siga; estate atento al misterio: Moisés, es decir, un profeta, actúa con su cayado, es decir, la palabra de Dios. El sacerdote toca la roca con la palabra de Dios, el agua mana y el pueblo bebe. El sacerdote toca el cáliz, el agua se desliza en el cáliz, brota para la vida eterna y el pueblo de Dios, que ha recibido la gracia, bebe» (5,3). El símbolo es doble: el agua que brota de la roca representa a la vez la enseñanza de la Escritura dispensada por el sacerdote y la sangre de Cristo recibida por el fiel en el sacramento eucarístico.

El bautismo. A pesar de la autoridad de Pablo y de la gran antigüedad del tema precedente, la mayor parte de las veces, el agua de la roca es figura del sacramento de la iniciación cristiana. Es el agua del bautismo, dice Tertuliano, «la que manaba de la roca que acompañaba al pueblo: siendo Cristo la roca, no hay duda de que el bautismo obtiene su consagración de esta agua que está en Cristo» (*Sobre el bautismo* 9,3). El símbolo es particularmente

desarrollado por Cipriano en la carta que hemos citado ya: «Es del bautismo de lo que habla el Señor en este lugar, pues la Escritura añade: "Decía esto del Espíritu que debían recibir los que creerían en él". Ahora bien, por el bautismo se recibe el Espíritu Santo y sólo cuando se ha sido bautizado así y se ha recibido el Espíritu, se viene a beber el cáliz del Señor» (*Epístola* 63,8). Del costado de Cristo, dice Ambrosio, manó «un río que ha lavado el pecado del mundo entero» (*Sobre el salmo* 45,12).

Pero el agua bautismal no es sólo un agua que lava, es también un agua que se bebe según un rito antiguo: en el momento del bautismo, se daba a beber una copa de agua, símbolo del Espíritu Santo que calma la sed espiritual. Tertuliano habla de «beber la fe por el agua del bautismo» (*Contra los judíos* 13,12). Cipriano se lo recuerda a los Acuarios, para que no invoquen más el episodio de la roca a favor de su práctica dudosa: «Que a nadie le perturbe que, hablando del bautismo, la Escritura divina hable de tener sed y de beber, porque el Señor dice también en el Evangelio: "Dichosos los que tienen hambre y sed de justicia". Lo que se toma con deseo y con sed ávida, se bebe en plenitud y abundancia» (Cipriano, *Epístola* 63,8).

Agua de la Escritura y embriaguez escatológica. El agua bebida en el momento del bautismo es también el símbolo de la doctrina de Cristo que fertiliza toda la vida del cristiano, el agua de «la fuente santa de las divinas Escrituras» (Hipólito, *Sobre el An-*

ticristo 1). «La enseñanza del Salvador —decía Clemente de Alejandría a propósito del agua de la roca— es nuestro alimento espiritual y la bebida que aleja toda sed» (*Stromata* 7,104,3-4). Para Orígenes, la roca representa la letra de la Ley, que permanece cerrada hasta la venida de Cristo: «Esta roca, si no es golpeada, no dará agua; golpeada, hace brotar fuentes. Pues Cristo, golpeado y colocado en la cruz, ha hecho brotar las fuentes del Nuevo Testamento [...]. Si no hubiera sido golpeado y si no hubieran salido de su costado sangre y agua, sufriríamos todos la sed de la palabra de Dios» (*Homilías sobre el Éxodo* 11,2). En otro pasaje del maestro alejandrino, los golpes dados en la roca representan las cuestiones redobladas del creyente que intenta comprender la Escritura, siguiendo así el consejo de Cristo: «Golpead y se os abrirá» (*Sobre el Evangelio de Juan* 6, 241).

Beber de la roca es dejarse instruir por la doctrina. «Bebe de la copa del Antiguo y Nuevo Testamento —dice Ambrosio—, pues en ambas es a Cristo a quien bebes. Bebe a Cristo, que es la viña. Bebe a Cristo, roca que ha hecho brotar el agua. Bebe a Cristo, fuente de la vida. Bebe a Cristo, río cuya corriente impetuosa alegra la ciudad de Dios. Bebe a Cristo, pues él es la paz. Bebe a Cristo, porque ríos de agua viva manarán de su seno. Bebe a Cristo para beber la sangre que te ha rescatado. Bebe a Cristo para beber sus palabras. Palabra suya es el Antiguo Testamento, palabra suya el Nuevo» (*Sobre el salmo* 1,33).

La sed expresa el deseo fundamental del hombre, que sólo Dios colma. Todos estamos en el desierto, dice Agustín, «porque estamos en este mundo en el que sufrimos sed en un camino sin agua. Pero es necesario que experimentemos la sed para ser saciados. "Dichosos los que tienen hambre y sed de justicia, pues serán saciados" (Mt 5,6). En el desierto saciamos nuestra sed en la roca, pues "la roca era Cristo" y ha sido golpeado por el cayado para que brote el agua, ha sido golpeado dos veces por los dos leños de la cruz. Todo lo que pasaba en figura se ha manifestado ahora en nosotros» (*Sobre el Evangelio de Juan* 28,9). «Cuando mi carne tiene sed —añade el obispo de Hipona—, tiene sed de agua. Cuando mi alma tiene sed, aspira a la fuente de la sabiduría. De esta fuente es de donde se embriagarán nuestras almas, como dice el salmo: "Se embriagarán de la abundancia de tu casa y beberán en los torrentes de tus delicias"» (*Sobre el salmo* 62,6).

Sólo el agua divina puede colmar y apaciguar en el hombre toda sed. Es lo que expresa Paulino de Nola en una de sus cartas. «Cristo es la roca que, si estamos sedientos de justicia, nos sigue en los desiertos de este mundo como fuente disponible y nos refresca con su dulce licor, que impide que seamos abrasados por los fuegos de los deseos de la carne. Es la roca sobre la que se ha construido la casa que no se desmorona, la roca de cuyo flanco perforado por la lanza brotaron agua y sangre, para derramar dos fuentes igualmente saludables, el

agua de la gracia y la sangre del sacramento» (*Epístola* 42,4).

Además, esta agua es un agua que apacigua el deseo sin apagarlo nunca, como dice el irlandés Colombano. El Señor nuestro Dios es la fuente de vida, «la fuente perenne, nuestra buena fuente. También el profeta dice: "vosotros, los que tenéis sed, venid a la fuente". Es la fuente de los sedientos, no la de los hartos. A los sedientos a quienes él, por otra parte, declara dichosos, los invita: los que nunca tuvieron bastante para beber, sino que tienen más sed cuanto más beben [...] ¡Qué bueno es lo que se puede comer o beber siempre teniendo siempre hambre y sed, lo que se puede saborear siempre y desear siempre!» (Colombano, *Instrucción* 13).

1.3. *Pedro y la roca*

En el arte paleocristiano, se ve aparecer a comienzos del siglo IV una composición nueva, donde el Moisés-Cristo juvenil del siglo anterior cede su puesto a un personaje barbudo, de más edad, que tiene el tipo iconográfico de Pedro: collar de barba y cabellos rizados cayendo sobre la frente. Y para que no haya ninguna ambigüedad, la inscripción *Petrus* acompaña a veces a la figura, como en la copa de cristal grabada de Podgoritza, donde se puede leer: «Pedro golpea con su cayado y las fuentes comienzan a manar». Ahora bien, los textos es-

tablecen raramente una relación explícita entre Pedro y el episodio de la roca.

Sin embargo, si la roca es Cristo, puede también designar su Cuerpo, que es la Iglesia: los creyentes —dice Justino— son piedras vivas, que han sido como «talladas del seno de Cristo», la roca divina (*Diálogo* 135,3). Ahora bien, es la Iglesia la que dispensa a los hombres el Espíritu Santo, figurado en el agua viva, como declara Ireneo: «Es a la Iglesia a quien ha sido confiado el don de Dios». «Donde está el Espíritu de Dios, allí están la Iglesia y toda gracia. Donde está la Iglesia, allí está también el Espíritu de Dios». A través de la Iglesia, el creyente «participa en la fuente límpida que mana del costado de Cristo» (*Contra las herejías* 3,24,1). Los comentarios apenas insisten en el símbolo de la Iglesia como roca de donde surge la vida, pero es perfectamente conocido: «El que viene poco a la Iglesia saca poco de las fuentes de la vida», decía Orígenes a oyentes poco asiduos (*Sobre el Génesis* 11,3). El predicador es a la vez Moisés que hace brotar el agua y la roca de donde ésta mana: «En el desierto —dice Agustín— Dios nos ha enviado un consuelo: los predicadores de su palabra. Nos ha dado agua en el desierto, llenando a esos predicadores del Espíritu Santo, para convertirse en ellos en una fuente que mana para la vida eterna» (*Sobre el salmo* 62,8). Todo cristiano, cuando acoge a Cristo, puede convertirse para los otros hombres en una fuente de agua viva, como declara el Evangelio de Juan (7,38) leído según la

puntuación adoptada habitualmente por los Padres: «El que cree en mí, como dice la Escritura, ríos de agua viva manarán de su seno».

La roca de la Iglesia es también aquél que simboliza la Iglesia y la encarna: el apóstol Pedro. Recuérdese que, en los Evangelios, «Pedro» es el sobrenombre dado por Jesús al apóstol Simón: «Tú eres Simón, hijo de Juan; tú te llamarás Cefas, es decir, Pedro» (Jn 1,42). La razón de ser de este sobrenombre aparece en otro pasaje, donde Jesús le dice: «Tú eres Pedro, y sobre esta piedra, edificaré mi Iglesia» (Mt 16,18). El paralelo entre la roca de donde mana el agua y Pedro es evidente en Afrahates el Persa, que escribe: «Moisés hizo salir el agua de la piedra para el pueblo; Jesús, envió a Simón Pedro a llevar su enseñanza a las gentes» (*Exposiciones* 21,10). Agustín establece también un acercamiento explícito entre Moisés y Pedro: «¿Podremos nosotros hacer brotar agua de esta roca?», decía en Números 20,10. Una parte de la tradición, seguida por el obispo de Hipona, ha visto ahí una falta de fe por parte de Moisés. «Con ocasión del agua —dice—, Moisés dudó cuando golpeó la roca con su cayado para que manara el agua. La duda de Moisés era una figura [...]. Moisés dudó cuando el palo se acercó a la roca; los discípulos, cuando vieron al Señor crucificado [...]. Moisés era figura de los discípulos. Era figura de Pedro, que lo negó tres veces. ¿Por qué dudó Pedro? Porque el palo se aproximó a la roca. Cuando el Señor anunciaba el género de muerte que ten-

dría, es decir, la cruz, Pedro tuvo miedo» (*Sermón* 352,4). Este desarrollo sólo podía adquirir todo su sentido para los oyentes si la asimilación de Pedro a Moisés les era familiar.

Las representaciones en las que Pedro hace brotar el agua de la roca son con frecuencia completadas por dos o tres pequeños personajes que beben en la fuente. Son los creyentes a quienes se representa así, vestidos a la manera de soldados, como en las escenas de alistamiento militar que aparecían a comienzos del siglo IV para simbolizar el compromiso bautismal. El alistamiento en el ejército antiguo implicaba un juramento (*sacramentum*), como el sacramento del bautismo, donde se hacía el compromiso de renunciar al pecado y vivir conforme a la enseñanza de Cristo. La comparación de la vida cristiana con la del soldado en campaña se encontraba ya en las Epístolas de Pablo. «Por la fe, todos se convierten en soldados de Cristo», dice Cromacio (*Sermón* 30,3). «Los que han creído corren a la fuente —escribe Ambrosio—. Quieren ser instruidos en la doctrina, desean que se les haga conocer el Evangelio y no se sacian de beber sin interrupción. ¡Tanto es el deseo que sienten de ser saciados en la fuente de la Sabiduría que antes intentaban evitar a toda costa! ¿Qué fuente? Escucha al que dice: "Si alguno tiene sed, que venga a mí y beba, el que crea en mí; como dice la Escritura, de su seno manarán ríos de agua viva"» (*Sobre Noé* 19,70).

La riqueza de sentidos de que se revestía el episodio ha asegurado su éxito en la iconografía

funeraria. Moisés evoca a Cristo, a Pedro, al predicador e incluso al lector de la Escritura. La roca es Cristo, la Iglesia, Pedro y el creyente. El agua viva simboliza la presencia interiorizada y vivificante del Espíritu de Dios, la vida eterna dispensada desde el tiempo presente por medio de los sacramentos y de la palabra de Dios. A este respecto, son significativas las imágenes a las que se asocia la roca: escenas de bautismo y de pesca, la figura de Noé y, sobre todo, la resurrección de Lázaro, que forma pareja con la escena de la roca en la mitad de los casos.

Del agua de la roca decía Cristo a la Samaritana: «El que beba del agua que yo le dé, no tendrá nunca sed; el agua que yo le daré se convertirá en fuente de agua que brota *para la vida eterna*» (Jn 4,14). La roca horadada es también el sepulcro, de donde surgirá la vida en el momento de la resurrección de los muertos. En Efrén, la roca que se hiende y se vacía de su agua por orden de Moisés evoca las tumbas que, al sonido de la trompeta final, se abren para dejar a los muertos salir a la llamada del Hijo de Dios (*Cantos de Nísibe* 49,15). Jerónimo conoce un tema análogo. «Mirad la roca de la que habéis sido tallados», dice el profeta Isaías (51,1). Y el erudito monje de Belén comenta: «La roca hendida en el desierto, es decir, el costado perforado de Cristo en la cruz y el sepulcro donde fue colocado el Señor y donde, por su resurrección de los muertos, engendró hijos innumerables» (*Comentario a Isaías* 14,51,1-3). La frecuencia con la

que reaparece la imagen de la roca de aguas vivas en la iconografía funeraria antigua está relacionada con el hecho de que hablaba a la vez de la muerte y de la vida eterna. También es posible una asociación entre el agua de la roca y el *refrigerium* de que hemos tratado a propósito de Jonás, pues, en el judaísmo de comienzos de nuestra era, el don del agua en el desierto evocaba el retorno al paraíso.

2. El paso del Mar Rojo

La liberación de Israel se llevó a cabo en dos etapas. En un primer momento, el Faraón y los egipcios, agobiados por la muerte de sus primogénitos heridos por el ángel exterminador, consienten en dejar salir de Egipto a los hebreos, cuyos hijos fueron salvados gracias a la sangre del cordero pascual, con la que por orden de Dios, habían marcado los dinteles de las puertas (Éx 12-13). En un segundo momento, Dios interviene para salvar a los hebreos de la mano de los egipcios que, arrepintiéndose de su gesto, se lanzaron a su persecución con carros y caballeros. Ante Moisés que enarbola el cayado de Dios, el mar se abre el tiempo justo para que Israel pase a pie enjuto y la trampa se cierra sobre los egipcios (Éx 14-15). El primer episodio recibe desde el Nuevo Testamento una significación crística: «Cristo, nuestra Pascua, ha sido inmolado», dice Pablo en la Primera Epístola a los Corintios (5-7). Él es el cordero pascual, cuya sangre de-

rramada en la Pasión salva de la muerte a los que creen en él. Así lo manifiesta también el Evangelio de Juan, donde Jesús es presentado en conjunto como «El Cordero de Dios que quita el pecado del mundo» (1,29), verdadera Pascua que reemplaza a la Pascua figurada de antaño (18,28; 19,36).

2.1. *La liberación pascual*

La historia de la salida de Egipto es la de una liberación: liberación de la esclavitud y liberación de la muerte, por efecto saludable de la Pasión de Cristo. En la vigilia pascual, cuando se conmemora la muerte y la Resurrección de Cristo, se cantaba, sin duda desde los orígenes, el cántico de Moisés (Éx 15), convertido en el cristianismo en el «cántico de Moisés *y del Cordero*» (Ap 15,3). Un pasaje de Ireneo expresa netamente el sentido primero del episodio según los textos más antiguos: «Dios *salvó* del ángel exterminador a los hijos de Israel y les reveló simbólicamente la Pasión de Cristo a través de la inmolación de un cordero sin mancha, cuya sangre debía servir para ungir las casas de los hebreos y asegurar su inviolabilidad. El nombre de este misterio era la Pascua, fuente de la *liberación*. En el desierto, tras haber hendido el Mar Rojo, Moisés hizo pasar con toda seguridad a los hijos de Israel. Los Egipcios, que los perseguían y entraron a continuación en el mar, fueron exterminados» (*Demostración* 25).

La sangre del cordero es la del Hijo de Dios y la liberación ya no es temporal, sino espiritual, como subraya Afrahates al comienzo de un largo paralelo entre Moisés y Jesús: «Ellos habían salido en la Pascua de la esclavitud del Faraón. Nosotros fuimos salvados de la esclavitud de Satán el día de la crucifixión. Ellos habían inmolado un cordero entre los corderos y hecho la aspersión de su sangre contra el Destructor. Nosotros, por la sangre del Hijo probado en el dolor, hemos sido salvados de las acciones corruptas que cometíamos. Ellos tuvieron a Moisés como guía. Nosotros, a Jesús como piloto y salvador» (*Exposiciones* 12,8). Gregorio de Elvira resume brevemente el sentido global del episodio: «Egipto es figura de este mundo y el Faraón, del diablo. Los hijos de Israel eran imagen del primer hombre creado, en el que tenían su origen y Moisés, enviado para librarlos, era tipo de Cristo» (*Homilía* 7,3).

La intervención liberadora del Hijo de Dios en el tiempo de la Encarnación y de la Iglesia es prolongación y cumplimiento perfecto de una acción que le fue propia a lo largo de toda la historia. Dice Ireneo: «El Verbo de Dios hacía ver por adelantado de manera prefigurada lo que iba a suceder y ahora nos ha liberado en verdad de la odiosa esclavitud de la gentilidad». «Él, el Hijo de Dios, ha subido y descendido para la salvación de los que eran maltratados, arrancándonos al poder de los egipcios, es decir, a toda idolatría y a toda impiedad, y salvándonos del mar Rojo, es decir, de la ola

asesina de las naciones y del oleaje amargo de su calumnia» (*Demostración* 46). La salida de Egipto es uno de los ejemplos de liberación bíblica cuyo recuerdo da al creyente la confianza de que Dios actuará igualmente con él, como dice un pasaje de Hipólito, donde los tres jóvenes en el horno declaran: «Dios nos librará de la mano del rey Nabucodonosor, como libró a nuestro antepasado de la mano del Faraón. Acordémonos de lo que sucedió en otro tiempo en tierra de Egipto, el miedo que tuvo el mar cuando fue golpeado con la vara...» (*Sobre Daniel* 2,19).

2.2. *Un nuevo Éxodo bajo la guía de Cristo*

La columna de fuego y de nube. En la narración bíblica, a la cabeza del pueblo que desciende hacia el mar, van la nube y Moisés armado con su cayado. Al otro lado del mar, tras haberlo atravesado, Mirian, hermana de Moisés, conduce los coros que danzan de alegría en honor del Señor. La nube y Moisés representan normalmente al Hijo de Dios y Mirian, a la Iglesia.

«El Señor mismo marchaba a su cabeza —dice el texto— en columna de nube durante el día para abrirles camino y en columna de fuego por la noche para iluminarlos» (Éx 13,21). En el libro de la Sabiduría, esta «columna llameante que les servía de guía en un viaje desconocido» (18,3) había sido asimilada a la Sabiduría de Dios que conduce a los

hombres con su luz (10,17-19). El Evangelio de Juan la identifica con Cristo, que declara: «El que me sigue ya no camina en tinieblas» (8,12). Pablo ve en ella especialmente al Espíritu Santo derramado por el Hijo de Dios, guía de los hombres por excelencia, que sigue actuando hoy para «llevarlos a la verdad completa» (Jn 16,3). La Primera Epístola a los Corintios declara que los padres «fueron bautizados en Moisés, en la nube y en el mar» (10, 1-2). El mar evoca el agua del bautismo y la nube, el Espíritu de Dios conferido por el rito bautismal.

Esta doble interpretación aparece de nuevo en una catequesis de Ambrosio de Milán: «Moisés sujetaba su cayado y conducía al pueblo de los hebreos, por la noche en una columna de luz, por el día en una columna de nube. ¿Qué otra cosa es la luz sino la verdad que derrama una luz invisible y clara? La columna de luz ¿qué es sino Cristo el Señor, que ha expulsado las tinieblas de la incredulidad y ha derramado en el corazón de los hombres la luz de la verdad y de la gracia? Pero la columna de nube es el Espíritu Santo. El pueblo estaba en el mar y la columna de luz lo precedía. Después venía la columna de nube como la sombra del Espíritu Santo. Tú ves que en el Espíritu Santo y en el agua se nos ha mostrado el tipo del bautismo» (*De los sacramentos* 1,22).

Para Zenón de Verona, la columna con doble aspecto evoca las dos venidas del Hijo de Dios entre los hombres, la Encarnación y el retorno escatológico glorioso: «La columna que mostraba el ca-

mino es Cristo el Señor. Reviste la doble naturaleza de agua y fuego porque designa dos juicios: uno que ya ha tenido lugar, mediante el agua, y otro que va a venir, mediante el fuego» (*Homilía* 2,26). Una predicación de Agustín trata un tema análogo: «El misterio [de Cristo] se ha manifestado en la nube —es decir, en la carne—, de día —es decir, en la historia—. Se manifestará en el terror de la noche en el momento del juicio, pues habrá entonces una gran tribulación para el mundo, y será como un fuego, que brillará para los justos y quemará a los injustos» (*Sobre el salmo* 77,13). Un sermón pascual del siglo V ve en la columna, simbolizada por el cirio pascual, a Cristo en sus dos naturalezas: nube en la Encarnación, donde la carne vela su gloria y fuego en el juicio final, donde ilumina a los justos y quema a los impíos (Pseudo-Agustín, *Sermón Denis* 1).

El cayado de Moisés. «Levanta tu cayado, extiende la mano sobre el mar y divídelo: que los hijos de Israel penetren a pie enjuto en el corazón del mar», había ordenado el Señor a Moisés (Éx 14,16). La tradición judía antigua se había preocupado mucho de que no se viera en este cayado maravilloso una varita mágica. Era, se explicaba, «el cayado de Dios», creado por Dios en el origen del mundo, tallado de una rama del árbol de la vida, o incluso en un zafiro del trono divino. Y, sobre todo, sobre él «está grabado con todas las letras el Nombre grande y glorioso» de Dios, como dice un «targum». Representa a la palabra de Dios, que ha crea-

do el mundo y ordenado las aguas primordiales y que tiene, por tanto, poder sobre los elementos. Se decía que en el tiempo de la salvación estaría de nuevo en manos del rey Mesías, lo que explica que la iconografía paleocristiana, sostenida por los textos antiguos, haya hecho de él un atributo de Jesús: representa la palabra eficaz de Dios o, con mayor frecuencia, es la imagen de la cruz. «El cayado [...] gracias al cual fue sometido Egipto y el Faraón dominado, es la cruz de Cristo, gracias a la cual Dios ha vencido al mundo y derrotado a los príncipes de este mundo con sus principados y poderes», afirma Orígenes (*Sobre el Éxodo* 4,6).

La cruz es prefigurada por el cayado y el cayado obtiene por anticipado su poder eficaz de la cruz. En todos los episodios del Éxodo donde triunfa el cayado de Moisés, dice Hilario, es la cruz «la que triunfa sobre los magos, la que asusta al Faraón, la que asola Egipto, la que divide el mar, la que trae de nuevo las olas, la que hace brotar una fuente, la que hace desaparecer la amargura y da dulzura. Por la acción santificadora del Leño, los corazones de los infieles se ablandan y pasan de la amargura del pecado y la impiedad a la dulzura de la fe» (*De los misterios* 1,35). «Moisés —dice un sermón anónimo—, sujetando el cayado que prefiguraba el leño de la cruz, fue salvado de en medio de las olas y pasó sano y salvo con el pueblo» (Pseudo-Agustín, *Sermón Mai* 33,2). Y también en Jacques de Sarug: «Cuando con un golpe de su cayado abrió el mar ante el gran pueblo, trazó la cruz

sobre este paso milagroso. ¿Quién podrá nunca dividir el mar con un cayado como lo hizo Moisés? Pudo hacerlo porque encerraba el misterio del Hijo de Dios» (*Sobre el velo de Moisés* 9).

Miriam. El libro del Éxodo asocia al canto de victoria de Moisés y del pueblo, coros de mujeres que exaltan el triunfo del Dios de Israel: «Miriam, la profetisa, tomó en la mano un timbal y todas las mujeres la siguieron con tímpanos formando grupos de danza» (15,20). En esta Miriam, es decir, María, los cristianos han visto una figura de la Iglesia, como se ve en este pasaje de Zenón de Verona: «María que golpea su timbal junto a las mujeres, era el tipo de la Iglesia, que con todas las Iglesias que ha criado, conduce al pueblo cristiano ya no al desierto, sino al cielo, cantando un himno y golpeando el verdadero timbal que es su pecho» (*Homilía* 2,26). Muchos sarcófagos de finales del siglo IV representan a Miriam con su timbal, en ocasiones marcado por la cruz o el crisma, emblema formado por las dos primeras letras del nombre de Cristo entrelazadas. El timbal, hecho con piel tensada sobre madera, evocaba para los antiguos la crucifixión. A la cabeza del cortejo de los salvados, Miriam encarna la alegría desbordante de la Iglesia.

Exégesis moral. El paso del mar llevaba a cabo de modo visible la «Pascua», es decir, según la etimología más corriente admitida en los antiguos, un paso. El antiguo paso del mar se prolonga en el pre-

sente en otro paso, éste moral: del vicio a la virtud. Filón de Alejandría atestigua que esta exégesis era muy conocida en el judaísmo en el siglo I. «Para los que acostumbran a dar a los textos una interpretación alegórica, la fiesta del Feliz Paso hace alusión a la purificación del alma. Dicen que el hombre ebrio de sabiduría no se esfuerza sino en llevar a cabo el paso fuera del cuerpo y de las pasiones, que desbordan a la manera de un torrente si no se corta ni detiene su curso mediante los preceptos de la virtud» (*De specialibus legibus* 2,147).

Se encuentran ideas análogas en el cristianismo antiguo. Como dice Orígenes, «se hace una subida de Egipto a la Tierra prometida, por la cual nosotros aprendemos bajo forma simbólica la subida del alma hacia el cielo y el misterio de la resurrección de los muertos» (*Sobre los Números* 27,4). Huir de Egipto, escribe en otra parte, es «dejar las tinieblas de la ignorancia y seguir la ley de Dios, Moisés». «Exterminar al egipcio es no realizar las obras de las tinieblas, no vivir carnal, sino espiritualmente, arrojar del corazón los pensamientos manchados e impuros, o no acogerlos de ningún modo [...]. Así es como todavía hoy se puede ver a los egipcios muertos yaciendo sobre la orilla y ver hundirse sus carros y sus caballos. Puede incluso verse hundir al Faraón en persona, si se vive con una fe suficientemente grande para que Dios aplaste rápidamente a Satán bajo nuestros pies» (*Sobre el Éxodo* 5,5).

La nube misma está siempre presente para el creyente: «Tú escuchas que nuestros padres estu-

vieron bajo la nube que enfría el incendio de las pasiones carnales: protege a los que el Espíritu Santo ha visitado» (*De los misterios* 13). En la interpretación moral, el timbal de Miriam sugiere la mortificación de las pasiones humanas, tal como aparece en otro tratado del obispo de Milán: «También vosotros, a ejemplo de María, la hermana de Moisés, tomad en la mano el timbal y salid diciendo: "Cantemos al Señor; ha sido maravillosamente glorificado; ha arrojado al agua caballo y caballero". Mortificad vuestros miembros a la manera de un timbal [...]. Si estáis muertos al pecado, viviréis para Dios, viviréis, si en vuestro cuerpo no reina ningún ansia. Tomad en la mano la cruz del Señor Jesús y, elevándola por medio de vuestras obras, pisotead el abismo de este mundo y pasad» (*Exhortación a la virginidad* 47-48).

2.3. *Paso del Mar Rojo y bautismo*

El verdadero paso. A la imagen de Moisés que desciende a las olas inquietantes del mar se superpone a veces la de Cristo que desciende a los infiernos. «Para los hebreos —se lee en las *Exposiciones* de Afrahates—, Moisés había hendido el mar y los había hecho pasar. Para nosotros, nuestro Salvador ha hendido el *seol*, ha roto sus puertas. Cuando entró en él, abrió sus puertas y franqueó el camino a todos los que creen en él» (12,8). Gaudencio de Brescia dice: «Cuando el Señor regresó para re-

sucitar su cuerpo, en el terror de los infiernos, los enemigos de Dios —es decir, los enemigos de su pueblo— fueron aniquilados» (*Homilía* 2,1). La resurrección de Cristo es el preludio de la de los demás hombres, pues él es «el primogénito de entre los muertos». Manifiesta el triunfo total sobre el antiguo Adversario.

En la tradición cristiana no hay paso victorioso hacia una vida renovada sin la ayuda eficaz del Espíritu de Dios en lo íntimo del hombre. Transmitido a la humanidad por Cristo en su Pasión, es a través del rito de iniciación cristiana recibido por el individuo. El bautismo opera el verdadero paso del mar Rojo. «Con la resurrección de Cristo de entre los muertos —agrega el obispo de Brescia—, tuvo lugar la venganza contra los egipcios por el sacramento del bautismo». El catecúmeno descendía a la piscina bautismal («bautizado» significa sumergido), para salir de ella purificado de sus pecados, del mismo modo que los hebreos habían pasado a través de las aguas del mar Rojo y habían sido liberados de los egipcios. Igual que el pueblo de Israel había atravesado el mar con Moisés a la cabeza, el cristiano descendía a las aguas del bautismo detrás de Cristo, que le había despejado el camino por su descenso a la muerte y la sepultura: «Los bautizados en Cristo, hemos sido bautizados en su muerte» (Rom 6,3).

«Según Pablo —dice Gregorio de Nisa—, el paso del mar Rojo ha sido una profecía en acto del sacramento» (*Sobre el bautismo*). La realidad pre-

sente es infinitamente superior. «Para hablar actualmente del bautismo —dice Ambrosio a los neófitos de Milán— ¿qué hay más extraordinario que el paso del pueblo judío a través del mar? Pero mientras los judíos que lo atravesaron murieron todos en el desierto, el que pasa a través de esta fuente, es decir, el que pasa de las cosas terrestres a las celestiales, —pues ahí hay un paso y la Pascua es paso del pecado a la vida, de la falta a la gracia, de la deshonra a la santidad— el que pasa por esta fuente no muere, sino que resucita» (*De los sacramentos* 1,12). El verdadero éxodo, dice Gaudencio de Brescia, se realiza sólo en el bautismo: «El Éxodo bienaventurado y perfecto se cumple cuando el verdadero Moisés salido del agua del Jordán, Dios por naturaleza y no por convención, nuestro Señor Jesús, por el cayado de su cruz, a través del agua del bautismo, nos hace salir de la cautividad del Faraón, el diablo, y nos arranca a todas las tinieblas de Egipto, llamándonos de las tinieblas de las acciones mundanas a las obras de la luz» (*Homilía* 1,13).

Liberación de la tiranía del diablo. La victoria de Moisés sobre el Faraón representa la victoria de Cristo sobre el demonio, a la que el hombre es asociado por el bautismo. Numerosos textos hablan de ella. Citemos el más antiguo, el tratado *Sobre el bautismo* de Tertuliano: «El pueblo, liberado de Egipto, al atravesar el agua, escapó al poder del rey egipcio. El agua aniquiló al propio rey y a todas sus tropas. ¿Existe figura más clara del sacramento

del bautismo? Los paganos son liberados del mundo por el agua y dejan al diablo, su antiguo tirano, hundido en el agua» (9,1). Dos siglos más tarde, se encuentra la misma doctrina en Agustín: «Hemos sido sacados del Egipto, donde, como de un nuevo Faraón, éramos esclavos del diablo y fabricábamos obras de barro según nuestros deseos terrestres. Esto era para nosotros una pesada carga, pues Cristo nos ha gritado en medio de esta cantera de ladrillos: "Venid a mí los que estáis cansados y agobiados" (Mt 11,28). Hemos salido de ahí gracias al bautismo, como a través del Mar Rojo, rojo porque ha sido consagrado por la sangre de Cristo» (*Sobre el Evangelio de Juan* 28,9).

Las aguas del bautismo son aguas ambivalentes, como señala bien un sermón de Zenón de Verona: «Debemos ver en el mar la fuente sagrada, en la que las aguas mismas liberan a los servidores de Dios y aniquilan a los que se cargan de pecados en lugar de escapar de ellos» (Zenón, *Homilía* 2,26). En el momento del paso del Mar Rojo, hay liberación de la esclavitud, pero también muerte del tirano: derrota de Satán, aniquilamiento del pecado. En el bautismo, afirma Ambrosio, «la falta es ahogada y el error abolido, mientras que la piedad y la inocencia atraviesan intactas» (*De los misterios* 12). «La muerte de los egipcios —dice Agustín— significa la destrucción de los pecados» (*Sobre el Evangelio de Juan* 45,9). «Todos los pecados pasados que os perseguían serán aniquilados», dice el obispo de Hipona en un sermón pascual. «Vuestros peca-

dos serán semejantes a los egipcios que perseguían a Israel. Los han perseguido hasta el Mar Rojo. ¿Por qué hasta el Mar Rojo? Hasta la fuente consagrada por la cruz y por la sangre de Cristo [...]. Se marca con el signo de Cristo el bautismo, es decir, el agua donde habéis sido sumergidos, y de alguna manera pasáis por el Mar Rojo» (*Sermón* 213,8).

Un sermón de Quodvultdeus narra la gran batalla que se libra en la fuente bautismal. «El pueblo liberado se dirige presuroso hacia el Mar Rojo, para que sean salvados por el agua los que habían sido librados de un terrible enemigo [...]. Moisés era figura de Cristo, el Señor, porque era el guía del pueblo. En su cayado, reconoced la cruz. En el Mar Rojo, el bautismo teñido por la sangre de Cristo. El rey de los egipcios y su pueblo es el autor del pecado, el diablo con todos sus servidores. El diablo se desencadena cuando ve que vais a ser librados de su tiranía por el agua del bautismo. Gritad a vuestro Moisés, Cristo el Señor, para que golpee el mar del bautismo con el cayado de su cruz, para que el agua vuelva y cubra a los egipcios. Así, lo mismo que no quedó ni un solo egipcio, no quedará uno solo de vuestros pecados. El que ha creado todo, purificará todo. El que ha creado todo intacto restaurará lo que estaba perdido. Aniquilará al Faraón, el diablo autor de la muerte, y librará a su pueblo mediante el agua salvífica» (*De cataclysmo* 3,26. 22-24).

Durante la preparación del bautismo, el catecúmeno es un cerrado campo de batalla, de una ruda

batalla interior en la que el sacramento marca la etapa decisiva. «Tú, que has sido bautizado en Cristo, en el agua y en el Espíritu Santo —dice Orígenes— debes saber que a ti también los egipcios te están pisando los talones y quieren volver a ponerte a su servicio: se trata de los "regidores de este mundo, de los espíritus del mal" (Ef 6,12), de los que en otro tiempo fuiste esclavo. Se disponen a perseguirte, pero tú, tú desciendes al agua, sales de allí sano y salvo y, una vez lavadas las manchas de tus pecados, asciendes como hombre nuevo dispuesto a cantar un cántico nuevo. Los egipcios que te perseguían serán hundidos en el abismo» (*Sobre el Éxodo* 5,5).

En Cristo, cabeza del cuerpo místico que es la Iglesia, se ha logrado la victoria. Pero cada hombre tiene que adherirse a la salvación en el combate espiritual de cada día, como también explica Orígenes. «Hebreos y egipcios llegaron por igual al Mar Rojo. Los primeros lo atravesaron, mientras que los segundos fueron tragados. Si somos egipcios y seguimos al Faraón, el diablo, obedeciendo sus órdenes, seremos tragados en el río —o estanque— de fuego, cuando se encuentren en nosotros pecados que habremos elegido por las órdenes del Faraón. Pero si somos hebreos, rescatados por la sangre del Cordero inmaculado [...], entraremos en el río de fuego y, a semejanza de los hebreos, a cuya derecha e izquierda el agua formaba una muralla, el fuego formará una muralla a nuestro lado, si también nosotros hacemos lo que se dice de ellos:

«Creyeron en Dios y en su servidor, Moisés», es decir, en su Ley y sus mandamientos, y si seguimos la columna de fuego y la columna de nube» (*Sobre el salmo* 36,3,2). El paso del mar iniciado en el bautismo sólo se completa en el paso último que es la muerte del individuo. Así puede comprobarse en esta homilía de Orígenes, donde el Mar Rojo se convierte en el equivalente simbólico del río de fuego que rodea el trono de Dios y simboliza el juicio.

Mar Rojo y columna de fuego han sido puestos en relación con el juicio escatológico. El descenso al Mar Rojo significa la muerte (muerte de Cristo, muerte simbólica del bautismo, muerte corporal del individuo) y su paso victorioso evoca la vida nueva y la resurrección. De ahí el empleo de la imagen en el arte funerario: se encuentran varios ejemplos en sarcófagos hacia el final del siglo IV y la figura, poco frecuente en pintura, se encuentra por primera vez a mediados del siglo IV en la catacumba de la Via Latina. Su aparición relativamente tardía podría explicarse por la dificultad de mostrar el episodio de modo significativo: para pintar o esculpir el paso del mar Rojo, era necesario un artista más competente que para el relato de la roca golpeada por Moisés.

VI

EL SACRIFICIO DE ABRAHÁN

La historia del sacrificio de Abrahán (Gn 22) es una obrita maestra de suspense donde lo implícito ha fascinado siempre a los lectores. «Toma a tu hijo, tu único hijo, tu bienamado, Isaac; ve al país de Moria y allí lo ofrecerás en holocausto en la montaña que yo te indicaré». Todo es misterioso: el lugar, el signo que Abrahán debe reconocer, el carnero que surgirá como de la nada en un momento dado para sustituir a Isaac en el holocausto y, más que nada, el motivo de la orden divina, que contradice abiertamente la prohibición de «hacer pasar a sus hijos por el fuego» como hacían los fieles de Baal (cf. 2Re 17,3). Mucho antes que nosotros, los antiguos se interrogaron sobre los sentimientos de Abrahán y se rebelaron ante la orden divina. Aquí no nos interesa cuestionar la letra del texto, sino el significado simbólico dado en los primeros siglos cristianos al episodio.

En los nueve ejemplos de intervenciones divinas realizadas por Dios a favor de los creyentes del Antiguo Testamento, Agustín menciona así lo que

nosotros llamamos habitualmente el sacrificio de Abrahán: Dios ha librado a «Isaac de la espada suspendida por encima de su cabeza» (*Epístola* 140,11,28). Un resumen semejante de Génesis 22 está visiblemente influido por las representaciones paleocristianas en las que Abrahán, blandiendo el cuchillo por encima de Isaac atado y arrodillado, se detiene, con los ojos fijos en la mano de Dios. En la perícopa, se veía ante todo un ejemplo insigne de liberación, pues Isaac escapa al sacrificio. Pero el carnero, víctima sustitutoria, reintroduce la idea sacrificial. Los dos temas, liberación y sacrificio, están indisolublemente vinculados desde los orígenes y convergen en la expresión del misterio fundamental del cristianismo.

1. Génesis 22 y la Pasión de Cristo

El sacrificio de Abrahán es el ejemplo mismo del sacrificio perfecto. Los textos judíos exaltan la obediencia plena de fe del patriarca, que acepta sin discusión inmolar a su hijo, pero también la obediencia de Isaac, la víctima. Así en el «targum» de Jonatán (Gn 22,10): «Los ángeles desde lo alto decían: "Venid, ved dos personas únicas que existen en el universo: el que sacrifica no duda y el que es sacrificado pone el cuello"». El sacrificio sangriento no tuvo lugar, pero había sido consumado en el corazón de los interesados. El Pseudo-Filón y algunos «midrashim» no dudan en hablar de la san-

gre derramada de Isaac. Además, el versículo de Gn 22,8, puntuado de otro modo, podía leerse así: «Dios verá; el cordero para el holocausto es mi hijo», lo que entraña una doble asimilación entre el cordero pascual e Isaac. Parece que no se ha esperado al cristianismo para establecer la relación entre Isaac y el Siervo de Dios de Isaías (57,3), que va al matadero como un cordero mudo. En resumen, el sacrificio de Abrahán se había convertido en el sacrificio por excelencia.

Esto explica que los primeros cristianos, desde el Nuevo Testamento, hayan visto en Isaac una figura profética de Cristo, como atestiguan la Epístola a los Romanos (8,32) y el Evangelio de Juan (3,16; 19,36). En la literatura patrística, la ofrenda de su hijo amado que Abrahán consiente anuncia el don del Hijo único por el Padre. Abrahán, dice Ireneo, «cedió con prontitud a su hijo único y bienamado en sacrificio a Dios, para que Dios consienta también en entregar a su hijo bienamado y único en sacrificio a favor de toda su posteridad, para nuestra redención» (*Contra las herejías* 4,5,4). Se insiste en el tema de la *ofrenda* de Abrahán y no en la muerte de Isaac. En la *Epístola de Bernabé*, «Isaac ofrecido sobre el altar» es considerado como prefiguración de Cristo (7,3).

La liturgia antigua subrayaba igualmente la ofrenda, como muestra la oración que recitaba Ambrosio de Milán tras la consagración eucarística en la segunda mitad del siglo IV: «Te pedimos y te suplicamos que aceptes esta oblación por manos

de tus ángeles sobre tu altar del cielo, como te has dignado aceptar los dones de tu siervo Abel el justo, el sacrificio de nuestro padre Abrahán y el que te ofreció el sumo sacerdote Melquisedec» (*Sobre los sacramentos* 4,27). Génesis 22 es para los cristianos un sacrificio insólito, figura del «gran sacrificio» (Gregorio Nacianceno, *Discursos* 23,18) y el «gran símbolo» (Efrén, *Himnos sobre la Iglesia* 11,3), pero es Isaac, ofrecido y no inmolado, quien es tipo de Cristo.

1.1. *Isaac portador de leña*

La pasión de Cristo es evocada en primer lugar por la imagen de Isaac cargando la leña del sacrificio, así como por la inmolación del carnero sustitutorio. Isaac que carga sobre sus hombros la leña sobre la cual debe ser inmolado sugiere a Cristo con la cruz a cuestas. Jesús, dice Melitón de Sardes en el siglo II, «llevó el leño sobre sus hombres, conducido para ser inmolado como Isaac por su padre» (*Fragmento* 9). Barsabé de Jerusalén (siglo III) dice igualmente que «lo mismo que Isaac llevó la leña para su propio sacrificio, Cristo llevó también la cruz de madera para su propio sacrificio» (*Discursos* 14). Orígenes descubre un sentido suplementario a la figura: «Que Isaac lleve él mismo la leña para el holocausto es figura de Cristo llevando él mismo su cruz. Llevar la madera para el holocausto es el oficio del sacerdote. Él mismo se convierte

a la vez en víctima y sacerdote» (*Sobre el Génesis* 8,6). Para Cirilo de Alejandría, al cargar la leña sobre los hombros de su hijo, Abrahán enseña que la Pasión no es un suplicio impuesto por los hombres al que Jesús no habría podido escapar, sino que forma parte del plan de Dios (*Sobre el Génesis* 3).

1.2. *El carnero tomado en la zarza: Cristo en la cruz*

La leña de la zarza recuerda también la de la cruz. Se lee en Melitón: «El Señor era el cordero, a la manera del carnero que Abrahán vio atrapado en la zarza de Sabec. La zarza designaba la cruz, el lugar, Jerusalén, y el cordero, al Señor atado para ser inmolado» (*Fragmento* 11). Para Tertuliano, el carnero que tiene la cabeza atrapada entre las espinas evoca a Jesús coronado de espinas en la Pasión. Cristo, dice, «está atado a los cuernos de la cruz, como el carnero que estaba atrapado por los cuernos en la zarza, pues en latín se llamaba «cuernos de la cruz» a su palo transversal» (*Contra los Judíos* 13,21). No parece que el arte paleocristiano haya insistido mucho sobre esto: en un sarcófago de Arles, el carnero tiene los cuernos atrapados en la zarza, pero con mayor frecuencia se representa más bien al carnero *cerca* del árbol, o incluso atado al árbol con una cuerda, como en el sarcófago Saint Victor de Marsella.

1.3. *El carnero inmolado*

Son numerosos los Padres que toman como figura de la Pasión la inmolación del carnero. El carnero de Abrahán y el cordero pascual se confunden: según Atanasio, Abrahán «contemplaba a Cristo en *este cordero* que fue inmolado a Dios» (*Epístola* 6,8). «En la inmolación *del cordero* —dice Ambrosio—, cabe adivinar la pasión del cuerpo del Señor en verdad» (*Epístola* 69,1). Esto explica que, en la época paleocristiana, Génesis 22 fuera leído en la vigila pascual en numerosas Iglesias, según una costumbre que se remontaba sin duda a los comienzos del cristianismo, siendo ya este texto una lectura pascual en el judaísmo antiguo.

El carnero e Isaac son los dos figura de Cristo. El carnero representa la naturaleza humana, capaz de sufrir, en la que fue llevado a la muerte. Isaac, la naturaleza divina inmortal. Orígenes es el primero en formular esto claramente: «Es interesante saber cómo una y otra figura, Isaac, que no es degollado, y el carnero que lo es, convienen a Cristo. Cristo es el Verbo de Dios, pero «el Verbo se hizo carne». Por consiguiente, en Cristo hay algo que viene de arriba y algo que ha sido recibido de la naturaleza humana y del seno virginal. Cristo sufre, pero en la carne; ha sufrido la muerte, pero es la carne, de la que el carnero es figura, lo que ha sufrido [...]. Por el contrario, el Verbo, que es Cristo según el Espíritu y del que Isaac es imagen, permaneció en la incorruptibilidad» (*Sobre el Génesis* 8,9). Orígenes

toma estas distinciones de la tradición alejandrina anterior, pues se lee ya en Clemente: «Al no ser inmolado, Isaac designa simbólicamente la divinidad del Señor» (*Pedagogo* 1,23,2).

En Occidente, se encuentra la misma doctrina en Ambrosio de Milán: «¿Hay algo más significativo? El santo ofrece a su hijo y el carnero es inmolado. ¿No muestra esto claramente que es la carne humana del Hijo único, esta carne que tiene en común con todos los seres terrestres y todos los vivientes, y no su divinidad, quien debía sufrir las heridas de la sagrada Pasión?» (*Sobre el Salmo* 39,12). Procopio de Gaza resumirá todo esto en una fórmula lapidaria: «El carnero sufre la inmolación: el cuerpo sufre en lugar de la naturaleza divina que no puede sufrir» (*Sobre el Génesis* 22).

2. Génesis 22 y el misterio de la Resurrección

En el judaísmo antiguo, Génesis 22 (la *Aqedá* o ligadura de Isaac) era un símbolo de liberación. En el «targum» Neofiti de Levítico 22,27 se lee: «El cordero (pascual) ha sido elegido para recordar el mérito del único hombre que fue atado sobre una montaña como un cordero, en holocausto sobre el altar: pero Dios lo *liberó* en su misericordiosa bondad. Y vendrá un tiempo en que sus hijos rezarán y dirán en sus horas de tribulación: «Atiéndenos en esta hora, escucha la voz de nuestra súplica y acuérdate en nuestro favor de la *Aqedá* de Isaac nuestro

Padre». Un «targum» de Éxodo 12, la lectura pascual por excelencia, pone en el mismo plano la ligadura de Isaac y la Pascua, «noche reservada y fijada para la liberación de Israel en todas sus generaciones». Como la Pascua, la *Aqedá* es un misterio gozoso.

2.1. *Isaac librado de sus ataduras: resurrección de Cristo y salvación del hombre*

Se encuentra algo análogo en el cristianismo: «Dios ha protegido a Isaac» dice Novaciano para resumir Génesis 22 (*Sobre la Trinidad* 8,2). En el *Pedagogo* de Clemente de Alejandría, la liberación de Isaac es una clara figura de la Resurrección de Cristo: «Jesús, después de haber sido colocado en el sepulcro, resucitó [...] exactamente como Isaac fue *librado* del sacrificio» (1,23,2).

Isaac librado de sus ataduras representa a Cristo resucitado y, por extensión, al hombre salvado por su muerte y Resurrección. Se encuentra esta idea en Melitón de Sardes: «Por Isaac el justo, apareció un carnero para inmolar, a fin de que Isaac fuera librado de sus ataduras. Por su inmolación, rescató a Isaac. De la misma manera el Señor nos salvó por su inmolación. *Atado, nos desató*, y enviado a la muerte, nos rescató» (*Fragmento* 10). Isaac representa, pues, la humanidad salvada de la muerte eterna por Cristo. «El carnero misteriosamente enredado rescató sólo a Isaac. El cordero de Dios

colgado de la cruz ha arrancado de la muerte y del Hades al mundo entero» (Pseudo-Efrén, *Sobre Abrahán e Isaac* 106-107).

Para Efrén de Nísibe, las ataduras de Isaac vienen a designar simbólicamente el mal del que los hombres son prisioneros y del que Cristo los libra: «Gracias al carnero atrapado en el arbusto, Abrahán ha desatado a Isaac maniatado, como nuestro Señor ha roto las ataduras de los paganos por la cruz. Con su cruz luminosa, el verdadero cordero [...] rescató no a Isaac maniatado, sino al mundo maniatado» (*Sobre el Diatessaron* 18,1; 20,36). La inmolación del cordero, explica Procopio de Gaza, «rescata a Isaac de la muerte. La muerte del Señor nos ha salvado de la amenaza de la muerte eterna. El Salvador ha sido cargado de ataduras para que fueran aflojadas y desatadas las nuestras» (*Sobre el Génesis* 22).

A la luz de esta interpretación, se confiere sentido a otros detalles del texto bíblico. «El tercer día —se dice en Gn 22,4—, Abrahán levantó los ojos y vio el lugar». En lo que parece al lector apresurado una observación cronológica sin importancia, Orígenes ve «el sentido misterioso que contiene el tercer día», pues «la resurrección del Señor tuvo lugar el tercer día y muchos otros misterios están encerrados en ese tercer día» (*Sobre el Génesis* 8,4). Para Eusebio de Emesa, «siendo figura del Nuevo Testamento todo lo que se encuentra en el Antiguo, en este tercer día y en esta tercera noche se desarrollaba por adelantado, en el hijo único de Abrahán, el

misterio del Hijo único de Dios» (*Sobre la resurrección*). El día del sacrificio de Abrahán, que es también el de la liberación de Isaac, corresponde al día de la Resurrección de Cristo.

2.2. *La fe de Abrahán en la resurrección*

Así, desde los orígenes, Génesis 22 habla a los cristianos de lo que constituía el corazón de su fe: la Resurrección. La Epístola a los hebreos, el primer texto cristiano que trata explícitamente del sacrificio de Isaac, deja entender que Abrahán tuvo ya esta misma fe: «Por la fe, Abrahán, puesto a prueba, ofreció a Isaac. Ofrecía al hijo único, cuando había recibido las promesas y se le había dicho: por Isaac se te asegurará una descendencia. Dios, se decía, es capaz de resucitar incluso a un muerto. Y prefiguraba la recuperación de su hijo» (Heb 11,17-19).

Orígenes comenta este texto en sus *Homilías sobre el Génesis* diciendo: «El apóstol nos ha entregado los pensamientos de un creyente y ha considerado que ya en ese momento comenzaba a aparecer la fe en la resurrección a propósito de Isaac: Abrahán esperaba que Isaac resucitaría» (8,1). En su *Comentario a la Epístola a los Romanos,* el Alejandrino desarrolla más el tema: «Al recibir la orden de ofrecer a su hijo único, Abrahán había creído que Dios podía resucitarlo incluso de entre los muertos. Había creído también que el acontecimiento de ese momento no concernía sólo a Isaac,

sino que la verdad plena de la figura estaba reservada a su descendencia, es decir, a Cristo. Por eso ofrecía con gozo a su hijo único, porque en él tenía en perspectiva no el aniquilamiento de su posteridad, sino la restauración del mundo y la renovación de la creación entera, que ha sido restablecida por la Resurrección del Señor» (4,7).

En Jerusalén, esta doctrina era dispensada en las catequesis, como atestiguan las *Catequesis* del obispo Cirilo que escribe: «Abrahán ofreció a Dios a su único hijo, creyendo que Dios puede resucitar a los muertos; ató a su hijo y lo puso sobre la hoguera. En su corazón, lo había sacrificado, pero, por la bondad de Dios, recibió a su hijo vivo y, en el lugar del niño, ofreció a Dios un cordero» (5,5). El Ambrosiaster funda la fe de Abrahán en la resurrección de Isaac en el milagro ya acontecido en el nacimiento (cf. Gn 18): «El que, contra toda esperanza humana, pudo hacerle nacer de un hombre estéril y una mujer anciana, podía, sin ninguna duda, llamarlo de entre los muertos contra toda razón humana» (*Cuestiones* 43,2). Para Agustín la fe de Abrahán descansa sobre la promesa divina, en la que cree inquebrantablemente, de una posteridad que le llegará por Isaac: «No duda un instante de que su único hijo, una vez sacrificado, podrá serle devuelto por aquél que se lo había podido dar sin que él lo esperara» (*La Ciudad de Dios* 16,32).

La frase que Abrahán dice a los servidores: «Volveremos» es también la expresión de su fe en un Dios que resucita a los muertos, pues un patriarca

tan grande ¡no podría haber mentido! La idea aparece primero en las *Homilías sobre el Génesis* de Orígenes: «Dime Abrahán ¿dices tú la verdad a los servidores al afirmar que vas a adorar y que volverás con el niño, o los engañas? [...]—Digo la verdad, responde [...], pues creo y tal es mi fe que Dios es suficientemente poderoso para resucitarlo de entre los muertos» (8,5). «Abrahán —dice Efrén— se hizo ilustre de dos maneras: matando a su hijo sin matarlo y creyendo que resucitaría después de la muerte y que regresaría con él. Pues estaba seguro de que no mentía quien le había dicho: en Isaac te será dada una posteridad» (*Sobre el Génesis* 20). Abrahán, figura emblemática de la fe, creyó por anticipación en la resurrección de Cristo.

Cuando Abrahán, dice Anfiloco de Iconio, «vio a Isaac bajar vivo de la montaña, comprendió que Jesús resucitaría de entre los muertos» (*Sobre Abrahán*). Por su consentimiento a la voluntad divina, Isaac estaba muerto en su corazón, pudo escribir también Epifanio de Salamina: «Isaac *al salir de la muerte*, fue devuelto vivo a su padre. Al devolver al padre el hijo que vuelve de entre los muertos, Dios enseñaba la esperanza de la resurrección» (*Ancoratus* 94,6). Esta visión de las cosas parece influida por la tradición judía, pues se dice en los *Pirqé de Rabbi Eliezer* (§ 31) que cuando el cuchillo alcanzó el cuello de Isaac, su alma voló y salió. Después, cuando obedeciendo a la orden divina, Abrahán lo desató, «Isaac conoció la resurrección de los muertos y supo que los muertos revivirían en el futuro».

2.3. *Una comprensión global del acontecimiento redentor*

Clemente de Alejandría hace de Génesis 22 «un tipo de la economía de la salvación que debía desarrollarse para nosotros» (*Stromata* 2,20,2). En fecha antigua se subraya más la resurrección, lo que confirma la insistencia (sin duda polémica) de los Padres —frente a la tendencia judía a conferir un valor salvífico al sacrificio de Isaac, considerado como realmente cumplido— en remarcar que Isaac había sido sustraído a la muerte y no había sido inmolado. El carnero es sacrificado e Isaac, rescatado.

«Cristo ha sufrido —dice Melitón— pero Isaac no sufrió, pues era solamente figura de quien sufriría, Cristo» (*Fragmento* 9). Cesáreo de Arles dirá además: «El carnero es entregado a la muerte e Isaac no, porque Isaac era una figura y no la verdad: en él estaba representado lo que después se cumplió en Cristo» (*Sermón* 84,5). Según Ambrosio, Isaac «fue amnistiado, porque no podía borrar los pecados; esto, no podía hacerlo ningún hombre, sólo el Hijo de Dios» (*Sobre Lucas* 6,109). Y Orígenes ya había dicho: «Abrahán ofreció a Dios un hijo mortal sin que muriera. Dios, por los hombres, entregó a la muerte a su Hijo inmortal» (*Sobre el Génesis* 8,8). Isaac es figura de Cristo, pero la figura es imperfecta, porque Isaac no ha sido entregado a la muerte: el acontecimiento crístico es absolutamente único.

El episodio del sacrificio de Isaac es percibido por los primeros cristianos como un misterio indi-

sociable de la muerte y de la resurrección, de Cristo primero, después del creyente por el que Cristo lo ha vivido. «Como Isaac fue conducido al altar donde no debía perecer, los impíos han conducido a Cristo a la cruz para que allí fuese exaltado. Pero como la eternidad no puede morir, tras el sepulcro, el Señor está vivo», se lee en una homilía de Zenón de Verona (1,59). «El carnero e Isaac comparten simbólicamente un gran misterio [...] En el animal se muestra el misterio de la muerte y en el hijo único la vida que no es destruída por la muerte», como dice Gregorio de Nisa (*Sobre el triduo pascual*).

3. Miradas sobre la iconografía

Esta comprensión global del conjunto del misterio es igualmente perceptible en la iconografía. Contrariamente a lo que se decía en otro tiempo, la representación del sacrificio de Isaac no es equivalente al crucifijo medieval. Los Padres más antiguos no hacen de Isaac en la hoguera una figura de Cristo en la cruz. En Occidente, nunca se representa a Isaac sobre el altar antes de finales del siglo IV y, en Oriente, no se representará casi nunca. Figura de Cristo, Isaac, que había escapado a la muerte, evocaba más bien el retorno a la vida. La representación más antigua de Génesis 22, que se encuentra en el *Cubiculum* A 3 de las «Capillas de los Sacramentos» en la Catacumba de Calixto (comienzos

del siglo III), muestra claramente que el elemento sacrificial no es esencial en la representación. Aquí no hay ni altar ni cuchillo. A la derecha, el haz de leña de Isaac depositado junto a un árbol. El carnero, libre, está vuelto hacia los dos personajes de la derecha. Isaac y Abrahán, los dos orando, dan gracias a Dios. En resumidas cuentas, nada evoca la muerte. El fresco describe la acción de gracias por la salvación de Isaac, tema que se encuentra en otros monumentos antiguos. «Isaac alaba al Hijo que, en la montaña, lo ha salvado de la espada», como dice un texto siriaco (Pseudo-Efrén, *Himno sobre la Epifanía* 2,29). La primera pintura del sacrificio de Abrahán celebra la liberación de Isaac, como el primer comentario, en la Epístola a los hebreos, ve en ella la Resurrección de Cristo.

Lo que domina habitualmente las representaciones del sacrificio de Abrahán es la mano de Dios y el cuchillo blandido por Abrahán. Esta mano (a veces un brazo entero) representa, según la simbología bíblica, la presencia activa del Señor en la aparición de la voz celeste que prohibe a Abrahán llevar a cabo el sacrificio. En cuanto al cuchillo levantado, representa *la interrupción de la muerte* y la liberación de Isaac. «Soy yo el que ha librado a Isaac del cuchillo de Abrahán convirtiéndome por él en un carnero», dice Cristo en un sermón atribuido a Efrén de Nísibe (*Sobre la Semana Santa* 2,6).

En las escenas que en la «Capilla griega» de la catacumba de Priscila y en los sarcófagos evocan

la liberación de Isaac y la Resurrección de Cristo, el tema de la muerte está igualmente presente: en el cuchillo y en Isaac llevando la leña, figura de Cristo que lleva su cruz. A finales del siglo IV, sin duda bajo la influencia de la liturgia, se ven aparecer representaciones de Isaac sentado o arrodillado *sobre* el altar, en particular en el arte basilical, donde se sitúa la imagen junto al altar, en relación con la ofrenda eucarística, como en las antiguas basílicas de san Pedro y san Pablo extramuros en Roma, o en la de san Vital de Rávena. A partir del siglo V, la imagen de la Pasión va progresivamente ganando terreno a la de la Resurrección. En esa época, predicadores anónimos hacen del «altar construido en la montaña» una figura de la cruz levantada sobre la montaña (Pseudo-Fulgencio, *Sermón* 5), en el que relacionan a Isaac atado sobre la leña con Cristo clavado en la cruz (Pseudo-Agustín, *Sermón Caillau Saint-Yves* 1,7,6).

Así «el sacrificio de Isaac» fue primero representado en el arte funerario para evocar la gracia del don de su Hijo único concedida por Dios a la humanidad. Por la fe en la Resurrección de Cristo, el fiel esperaba resucitar también él de entre los muertos. Se identificaba implícitamente con Isaac, sustraído a la muerte por la palabra de Dios. Isaac, bajo el cuchillo eternamente blandido por Abrahán, representa al hombre agraciado por Dios. A continuación, se tendió a desplazar el énfasis del don de la gracia al acto de fe en la Pasión salvadora que se encuentra en el origen, sin que esto cambie

el sentido global de la escena. En efecto, como escribe Teodoro de Mopsuesta, «es una regla de las Escrituras indicar por la mención de la cruz toda la economía de Cristo, porque, por su cruz, vino a la muerte y por la muerte abolió la muerte y presentó de modo evidente la vida nueva, inmortal e inmutable» (*Homilías catequéticas* 7,1).

VII

DANIEL, LOS TRES JÓVENES Y SUSANA

Consideradas en conjunto, las figuras tomadas del libro de Daniel por el arte funerario primitivo son tan numerosas como las de Jonás. La imagen de Daniel en la fosa de los leones es la más extendida. La de los tres jóvenes en el horno aparece en los monumentos algunos decenios después, pero está lejos de ser utilizada en la literatura. El libro de Daniel ha proporcionado además a la iconografía y a la homilética antiguas otros tres temas: la muerte de la serpiente Bel por parte de Daniel, episodio vinculado al de la fosa de los leones; la negativa de los tres jóvenes hebreos a adorar la estatua de Nabucodonosor y, finalmente, el relato de Susana y los viejos.

La historia de Daniel en la fosa de los leones (Dn 6 y 14) y la de los tres jóvenes en el horno (Dn 3) presentan un esquema muy similar. El telón de fondo es la persecución de los fieles del Dios único por los babilonios. Su rechazo de la idolatría y del culto del soberano condena a Daniel y a los tres jó-

venes al suplicio, del que son milagrosamente liberados por un ángel. Los dos episodios son tratados juntos con mucha frecuencia. Daniel, como los tres jóvenes, es ofrecido como ejemplo al cristiano: se exaltan su fe en Dios y en la vida eterna, y su fidelidad que llega hasta afrontar el martirio, como en el libro primero de los Macabeos (2,60) y la Epístola a los Hebreos (11,33-34). Daniel y los tres jóvenes son con Jonás los ejemplos que recurren con mayor frecuencia en las plegarias litúrgicas donde se suplica a Dios que reactualice en el presente para el creyente la liberación y la salvación concedidas a los justos de los tiempos pasados. Se encuentran, así como Susana, en las *Oraciones*, anteriores al siglo III, falsamente atribuidas a Cipriano: «Escucha mi oración como escuchaste a Daniel en la fosa de los leones y le enviaste al profeta Habacuc para llevarle su alimento». «Escucha mi oración como escuchaste a los tres jóvenes en el horno de fuego ardiente, Ananías, Azarías y Misael. Tú enviaste a tu ángel y tu rocío y Nabucodonosor, jefe del reino, quedó confundido». «Escucha mi oración como escuchaste la de Susana en manos de los viejos y líbrame de este mundo mortal, tú que amas la pureza de conciencia» (*Oraciones* 2,2). Estos paradigmas de salvación recuerdan que Dios se ha manifestado en la historia de los hombres como salvador y que este poder de salvación sigue actuando hoy. Su presencia en la liturgia explica su popularidad en el arte, especialmente en el arte funerario.

1. Daniel en la fosa de los leones

1.1. *Daniel y la preparación pascual*

Del relato de Daniel, la Biblia contiene dos versiones diferentes, que se confunden más o menos en las conciencias. Los autores antiguos recuerdan con gusto los detalles del capítulo 14, más pintorescos que los del capítulo 6. En él, Daniel pasa siete días en la fosa y no una noche. Tiene, pues, tiempo de tener hambre y el profeta Habacuc, que el ángel del Señor traslada por los aires sujetándolo por los cabellos, le lleva un cesto de comida (14,33-39). Estos dos puntos han servido para una enseñanza catequética.

Daniel aparece primero —era ya así en el judaísmo— como modelo de oración. Enseña a invocar a Dios en todo lugar, incluso en la adversidad y las circunstancias más difíciles, y su ejemplo prueba el poder de la oración. «Vela y ora como Daniel», aconseja Efrén (*Himno de la Epifanía* 3,32). Las súplicas de Daniel, dice, obtuvieron su liberación. «Tú escuchaste a Daniel cuando fue arrojado a la fosa y le hiciste escapar de las fauces de los leones», escribe Afrahates el Persa, que se representa las tinieblas de la fosa completamente iluminadas por la oración de Daniel (*Exposiciones* 23,54). No hay nada que apoye esta idea en el texto bíblico, donde se trata sólo de una oración final de acción de gracias (Dn 14,38): «Tú, ¡oh Dios! te has acordado de mí, no has abandonado a los que te aman».

Pero son numerosos los Padres que afirman que la oración de Daniel cierra las fauces de los leones y, en la iconografía paleocristiana, Daniel es universalmente representado en postura orante.

Si Daniel es un gran orante, es también un gran asceta. En el capítulo 14, permanece seis días en la fosa, antes de ser milagrosamente alimentado por Dios en el séptimo día, por lo que Tertuliano, en su Tratado *Sobre el ayuno*, deducía que había ayunado seis días (7,8). A veces se llega incluso a hacerle ayunar tres semanas (Ambrosio, *Sobre Elías* 7,20). Esta aparente confusión no está desprovista de intención: se sabe, en efecto, que en Roma, se leía este episodio el Miércoles Santo, en pleno ayuno pascual, y sin duda sucedía lo mismo también en otras Iglesias. Para animar a los fieles a la abstinencia de la Cuaresma, algunos autores dicen a veces que el ayuno de Daniel cerró las fauces de los leones más que la oración.

No sin humor, muchos autores afirman incluso que Daniel ¡enseñó a ayunar a los leones! ¿Qué fiel sería en este punto inferior a un animal sin razón? Los leones también han ayunado, porque, para estar seguros de que iban a devorar a Daniel, se les había suprimido su alimento habitual. Parece que, por alusión al ayuno preparatorio del bautismo, que compartían los cercanos al futuro bautizado, un himno pascual de Efrén describe a los leones ayunando con Daniel (*Himno Pascual* 7,8). A los leones hambrientos se opone Daniel maravillosamente avituallado por Habacuc, pues el cristiano que ayuna

es alimentado espiritualmente por Dios. En la fosa de los leones, Daniel es ejemplo también de esto.

El ayuno pascual del neófito termina con la eucaristía. Por eso, de la comida de los cosechadores traída por Habacuc, se ha conservado sólo el pan y este pan literalmente venido del cielo (Dn 14,36-39) se ha convertido en una figura del «verdadero pan venido del cielo», el pan eucarístico. En un sermón de la vigilia pascual, Zenón de Verona hace alusión a la «comida celeste» recibida por Daniel (*Sermón* 2,18) y Ambrosio dice que el alimento procurado por Habacuc prefigura el «pan de los ángeles», es decir, la eucaristía (*Sobre el salmo* 36,61). En un poema de Prudencio, Daniel recibe el pan respondiendo: «¡Amén!» y cantando «¡Aleluya!», como cuando se recibe el pan sacramental (*Catemerinon* 4,70-73). Los monumentos muestran que esta exégesis estaba muy extendida. En ellos se ve a Habacuc trayendo a Daniel un pan marcado con una cruz. Parece también que Daniel en medio de los leones ha podido significar el bautismo. En Clemente de Alejandría hay un paralelo entre la fosa y la pila bautismal. Los leones representan a los demonios y las tentaciones: por el bautismo, dice, «el alma es salvada del mundo y de las fauces de los leones» (*Extractos de Teodoto* 83).

Oración, ayuno, eucaristía, bautismo. Daniel en la fosa de los leones evocaba la práctica religiosa de los cristianos y, más particularmente, la Cuaresma, por la que la comunidad y los futuros bautizados se preparaban a festejar la Resurrección del Señor.

1.2. *Daniel en la fosa de los leones, símbolo de la resurrección*

El león, el depredador por excelencia, era muy conocido en los anfiteatros del mundo romano, donde pasaba por el ejecutor de las penas capitales, pues entre dos «sesiones», en la hora vacía de mediodía, se le hacía devorar algunos condenados a muerte. «¡Cristianos, a los leones!», era un eslogan de tiempos de crisis, si se cree a Tertuliano (*Apología* 40,2). Ser salvado de las fauces del león, dice el mismo autor, significa ser arrancado a la muerte (*Contra Marción* 3,19,5). Cabezas de león adornan con frecuencia los sarcófagos y el símbolo es tan evidente que los Padres juzgan inútil precisar su significación. La fosa no era una imagen menos transparente para los que estaban familiarizados con la Biblia. En los salmos, evoca la trampa cavada para el animal, la trampa mortal tendida al hombre y, por extensión, la muerte misma, incluso los infiernos. Hipólito lo dice con toda claridad de la fosa de los leones de Daniel: «La fosa es el infierno» (*Sobre Daniel* 3,31,3).

En Daniel se ha visto una figura de Cristo. El profeta que, lanzado a la fosa por sus perseguidores, salía de ella indemne, era una prefiguración de la Pasión y de la Resurrección. La imagen es antigua: a comienzos del siglo III, el Comentario de Hipólito sobre Daniel relaciona la fosa de los leones y la tumba de Cristo (3,27,5). Pero es un autor siriaco de mediados del siglo IV, Afrahates, el que

desarrolla más explícitamente la imagen. «A Daniel lo lanzaron a la fosa de los leones, pero fue salvaguardado y salió indemne. A Jesús, lo hicieron descender a la fosa de la morada de los muertos, pero salió y la muerte no tuvo poder sobre él [...]. Por Daniel fue cerrada la boca de los leones, ávidos y destructores. Por Jesús fue cerrada la boca de la muerte, ávida y destructora de todo lo que tiene forma» (*Exposiciones* 21,18). «La fosa se abre como las tumbas —dice Efrén—, las bestias son vencidas como la muerte. El Triunfador sube a anunciar la Resurrección a los que yacen en las tumbas» (*Cantos de Nísibe* 71,18). En Occidente, el obispo Quodvultdeus, en el siglo V, introduce la figura en su *Libro de las promesas* (2,77 y 81).

La fosa de Daniel representa la tumba de Cristo. El Pseudo-Epifanio es el primero en plantear formalmente esta equivalencia cuando escribe que «Daniel lanzado a la fosa de los leones prefigura la tumba de Cristo, de donde ha salido vivo, arrancado a la muerte y al Hades, como Daniel a los leones» (*Homilía sobre la Resurrección* 3). Antes que él, Hipólito había establecido un paralelo entre la fosa cerrada por una piedra sobre la que el rey Nabucodonosor había puesto su sello (Dn 6,18) y los sellos colocados sobre el sepulcro de Cristo por los fariseos según Mt 27,66 (*Sobre Daniel* 3,27,5). El tema reaparece en Afrahates: «Habían sellado la fosa de Daniel y la guardaban vigilantes, según aquello de: «Manda vigilar su tumba». Cuando Daniel salió, sus calumniadores quedaron confundi-

dos. Cuando Jesús resucitó, todos los que lo habían crucificado quedaron confundidos» (*Exposiciones* 21,18).

Daniel arrojado a los leones evoca a Jesús enviado a la muerte y Daniel en postura orante no evoca sólo la plegaria del profeta: sus brazos extendidos dibujan la cruz. Una homilía de Atanasio afirma que Daniel fue salvado de los dientes de los leones por el poder del signo de la cruz, manifestado por la extensión de las manos (*Homilía* 21). Es una idea que se encuentra en una invocación de Gregorio Nacianceno: «Oh Cristo rey [...], tú que por las manos extendidas de Daniel en la fosa has encadenado las terribles fauces de los leones y sus temibles garras» (*Poemas autobiográficos* I, 1,1-9).

1.3. *Daniel en medio de los leones y la vida paradisiaca*

Daniel es casi siempre representado entre dos leones enfrentados. Estas fieras tienen a veces un aspecto temible, pero con mayor frecuencia manifiestan una total ausencia de agresividad. «Las fieras —dice Paulino de Nola— estaban acostadas a los pies del profeta a uno y otro lado y acariciaban los pies del orante, lamiéndolos complacidos» (*Poema* 26, 259-260).

A veces, incluso parecen tender la pata a Daniel. Según Hipólito, «Daniel, sentado en medio de los leones, acariciaba sus crines. El rey llamó enton-

ces a toda su corte y les mostró el maravilloso espectáculo: bestias feroces domesticadas por un hombre y calentándose con sus manos» (*Sobre Daniel* 3,29,5). Daniel acaricia los leones como perros de compañía y ellos, dice Jerónimo, mueven la cola de alegría, detalle que denota un pobre conocimiento de las costumbres felinas en un hombre a quien la tradición ulterior dará por compañero habitual un león (*Epístola* 1,9). ¿Retórica pura? Estos detalles son mencionados con demasiada frecuencia como para estar desprovistos de significación.

Los leones tiemblan ante Daniel y su terror marca el restablecimiento del orden querido en la creación por Dios, que había hecho a Adán dueño de los animales. «Los leones no osaban tocarlo —escribe Juan Crisóstomo—, pues veían brillar en él la antigua imagen del rey de la naturaleza. Reconocen los nobles rasgos que habían visto en el rostro de Adán antes del pecado. Se aproximaron a Daniel con la misma sumisión que a Adán cuando el primer hombre les impuso sus nombres» (*Sobre el Génesis* 5,2). «Los leones —añade Agustín— reconocen el poder de Daniel sobre ellos, porque Daniel reconoce el de Dios. Así se respeta la jerarquía Dios-hombre-bestia querida por el Creador (*Sobre la Primera Epístola de Juan* 8,7).

Los leones obedecen a Daniel, se prosternan ante él y lo veneran ante todo porque es figura de Cristo. Hipólito destaca este tema: «Cuando el ángel apareció en la fosa, las bestias feroces se calmaron y manifestaron su alegría moviendo la cola,

como si quisieran someterse a un nuevo Adán». «Lamían los pies de Daniel, se echaban a sus pies, deseaban ser pisados por él», continúa el texto. El santo se beneficia por adelantado de la restauración del mundo efectuada por la venida de Cristo. Ésta tiene lugar en figura bajo sus ojos, pues el ángel que desciende a la fosa para cerrar las fauces de los leones es el Verbo de Dios (*Sobre Daniel* 3,29,3).

Daniel «ha pacificado los leones y los ha convertido en corderos inocentes», dice Efrén (*Sermón* 3,1), lo que recuerda de manera evidente las visiones paradisíacas de la renovación del mundo que se leen en Isaías (11,6-8). «Cuando Daniel se levantó para orar en la fosa, los leones también extendieron sus patas hacia el cielo como Daniel», escribe Afrahates (*Exposiciones* 4,9). Casi es una imagen de Walt Disney, pero ilustra bien lo que dice Pablo en la Epístola a los Romanos (8,20-22): es la creación entera la que aspira a entrar en el universo salvado por Cristo. Desde antes de los tiempos escatológicos, el cristiano puede conocer una primicia de este paraíso. Esto es lo que pone de relieve la exégesis alegórica con fines morales. En la Biblia, el león es figura del «homicida desde el origen», el diablo. «Merodea, como un león rugiente», dice la Primera Epístola de Pedro (5,8). El creyente, vencedor del mal, escribe Orígenes en su tratado *Sobre la oración*, «debe dar gracias a Dios más que Daniel, pues ha sido librado de plagas más terribles y peligrosas que él» [...]. «Dios ha quebrado los dientes de los leones invisibles que

se aferraban a su alma antes de neutralizar a los leones visibles de los que habla la Escritura» (13,3). «Aún hoy, hay leones, ¡sálvame!», grita Gregorio Nacianceno en una oración dirigida a Cristo (*Poemas* 1,68,83-86). Por la gracia divina, el cristiano puede llegar a ser invulnerable y el pecado no tiene más poder sobre él que el que tuvieron los leones sobre Daniel.

Daniel en medio de los leones se había convertido en figura de la Pasión y Resurrección de Cristo. Ahora bien, la Resurrección de Cristo es garantía de la del creyente. Daniel evoca también la esperanza que los difuntos tienen de resucitar con Cristo: «Imita a Daniel [...]—dice Hipólito—. No se encontrará en ti ninguna herida, sino que serás sacado vivo de la fosa y participarás en la resurrección», escapando así a los «ángeles torturadores» de los infiernos (*Sobre Daniel* 3,31,3).

En el arte sepulcral, la fosa de los leones reviste a veces el aspecto de un pequeño sarcófago, donde Daniel está representado desnudo en medio de los leones: es Adán que ha vuelto al paraíso. *In pace quievit*, dice el *Poema contra Marción* a propósito de Daniel en la fosa de los leones (3,207). Descansó en paz: es la fórmula de los epitafios. La serenidad de Daniel es también la paz bienaventurada del fiel en el más allá, una imagen de la bienaventuranza paradisiaca.

2. Daniel y el dragón Bel

En la segunda versión de la historia de la fosa de los leones (Dn 14), Daniel es arrojado a los leones porque se ha negado a adorar al dios Bel y la serpiente sagrada de Babilonia. Más aún, había envenenado a la serpiente con una mezcla compuesta por él: «Daniel tomó pez, grasa y pelo, coció todo, hizo bolas y las lanzó a la boca de la serpiente que las tragó y murió» (14,27). Aunque el episodio es menos célebre que el de la fosa de los leones, había alimentado la predicación popular más ampliamente que lo que dejan entrever los pocos textos que nos han llegado, pues hay varias representaciones en el arte funerario. En el cofre de marfil del museo de Brescia se ve a Daniel tender una galleta o una bola a una serpiente que casi siempre está enrollada en un árbol o en un poste, a veces junto a un altar.

De Orígenes ha subsistido sólo una interpretación moral, en la que la serpiente es la figura del mal y de Satán. «Necesitamos —dice— derribar a Bel por medio de la palabra de Dios y matar al dragón con Daniel, para que, cuando nos acerquemos a la boca de los leones, no podamos sufrir ya nada de ellos» (*Exhortación al martirio* 33). No se ha excluido que el Alejandrino haya dado igualmente una exégesis tipológica del episodio, pues Jerónimo nos informa de que había tratado de ello en el libro X de los *Stromata* (*Sobre Daniel* 4, «Prólogo»).

Juan Crisóstomo da dos veces la misma tipología, probablemente heredada de la tradición, pues

se sabe que, fiel a la tradición antioquena, evitaba multiplicar las alegorías. Dice explícitamente que el episodio es una figura de la resurrección y comenta: «Igual que este dragón reventó después de haber tomado el alimento que le dio el profeta, el Infierno fue desgarrado después de haber devorado el cuerpo divino. Este cuerpo le rompió el vientre y resucitó» (*Sobre la Primera Epístola a los Corintios* 38,3). En otro pasaje, el paralelo con el monstruo de Jonás es más evidente aún, puesto que se encuentra de nuevo el tema de Cristo a quien el dragón no puede digerir y que actúa como un emético para hacerle devolver no sólo el cuerpo de Cristo, sino los de otros hombres que había tragado (*ibíd.*, 24,4).

En Occidente, un autor anónimo del siglo V designado como Eusebio Galicano trata también el tema en un sermón. «Para que el diablo no pueda acusar falsamente a Dios de haber sido injustamente vencido por su poder, Dios inventa una ingeniosa estratagema, consistente en una inversión. Abate al orgulloso por la humildad [...]. Atrapa en la trampa al instigador del pecado mediante una forma de pecador. Engaña mediante el cebo de la carne a la Bestia insaciable, ávida de la perdición humana. Su humanidad provoca al voraz y su divinidad lo ahoga cuando lo devora. Es así como Daniel, el mayor de los profetas, terminó con el temible dragón —temible porque llevaba el espíritu del diablo—, mediante el poder de un alimento muy consistente, hecho de una única bolita de pez y gra-

sa, es decir de dos sustancias. Una vez tomado lo que él creía un alimento, el dragón murió. Por la pez, hay que entender la humanidad [de Cristo]. Por la grasa, la divinidad, que entera es blanca pureza y unción de bondad» (*Homilías* 19,7). Los dos ingredientes de la bolita mortal dada a la serpiente se convierten en imagen de las dos naturalezas de Cristo, condición de la salvación del hombre. En la copa de vidrio tallada de Homblières, la imagen parece ser la de la pareja de Adán y Eva: a la serpiente que ofrece un alimento de muerte se opone la serpiente que lo recibe.

Así, la historia de Daniel y del dragón es una prefiguración análoga a la de Jonás, aunque menos célebre que ésta, y habla también del misterio esencial de la muerte y de la resurrección.

3. Los tres jóvenes en el horno

El episodio de los tres jóvenes en el horno de Babilonia (Dn 3) es, en la versión de los Setenta, un drama en tres actos. En el primero, el rey Nabucodonosor quiere imponer a todos sus súbditos la adoración a su real persona bajo la forma de una estatua de oro. Sólo los tres jóvenes le oponen una resistencia irreductible y, ante la amenaza del suplicio, replican que Dios puede, si quiere, sustraerlos al poder del rey, y que incluso si no lo hace, no sacrificarán a la estatua. Judíos y cristianos reconocen el poder del estado, pero lo desacralizan, lo

cual es profundamente revolucionario, porque socava los fundamentos religiosos del estado antiguo. El acto II representa el suplicio. Los tres jóvenes son arrojados a las llamas, pero se pasean entre ellas cantando un primer cántico de alabanza y de súplica: «Líbranos según tus obras maravillosas y glorifica tu nombre» (3,43). Cuando las llamas alcanzan su paroxismo, queman a los curiosos que asisten a la escena, pero «el ángel del Señor descendió al horno junto a Azarías y sus compañeros. Lanzó fuera las llamas de fuego y les sopló en medio del horno como frescor de brisa y rocío, de modo que el fuego no los tocó ni les causó dolor ni angustia» (3,46-50). Entonces, los tres jóvenes entonaron una larga acción de gracias, fuente del *Cántico de las Criaturas* de san Francisco de Asís: «Obras todas del Señor, ¡bendecid al Señor! [...]. Fuego y calor, ¡bendecid al Señor!» Tercer acto: Nabucodonosor reconoce el milagro y los tres jóvenes ven cómo se les conceden honores y poderes. Como en todo tríptico, el cuadro esencial está en el centro: es el fuego del que Dios libra milagrosamente a los tres jóvenes.

3.1. *La negativa a adorar la estatua*

El primer acto evocaba demasiado bien las condiciones de los cristianos en la época de las persecuciones para no haber dado lugar a representaciones figuradas. Aparecían a finales del siglo III, en la

época de la tetrarquía, cuando los emperadores, con la más brutal energía, exigían de todos sus súbditos el culto imperial. Varios sarcófagos y una pintura de la catacumba de los santos Marcos y Marcelino incluyen la imagen que, a menudo, aparece emparejada con la adoración de los magos. A la izquierda, tres personajes vestidos con un gorro frigio ostensiblemente se apartan de la estatua del rey. A la derecha, tres personajes vestidos de modo similar, se prosternan ante el niño que la Virgen presenta a su veneración. Rechazo de la idolatría por una parte, adoración del Dios único encarnado por otra. La antítesis es obvia y es comentada por algunos versos de Efrén de Nísibe:

> «Ha hecho una imagen de setenta codos.
> Pequeño, se quiere grande por la efigie.
> Alrededor de ella obtiene la adoración impía.
> La venida de nuestro Señor fue una maravilla.
> De naturaleza infinita, en la imagen despreciada,
> se hizo pequeño.
> Por ella obtuvo la adoración universal.»
>
> (*Cantos de Nísibe* 48,8)

Se ignora prácticamente todo de la predicación cristiana en la época de Diocleciano, pero se podría apostar que nuestro episodio, cuya significación era transparente, ha representado un papel importante en el momento de la persecución. A finales del siglo IV, en el imperio ya cristiano, la interpretación se amplía: los tres jóvenes se convierten en

el modelo de los cristianos que rechazan los valores del mundo en general.

¿Por qué se ha representado esta escena en el arte funerario? La determinación de los tres jóvenes de permanecer fieles al Dios único concordaba con un acto de fe en su poder de liberación: «El Dios al que servimos es capaz de arrancarnos del horno de fuego y de tus manos, ¡oh rey! Él nos librará» (3,17). Para Gregorio de Elvira, esto ilustraba bien su fe inquebrantable en la vida eterna: se prometen, comenta, «la victoria en los dos casos, ya sea que Dios puede librarlos del horno de fuego ardiente, o que han desdeñado la vida presente *seguros como están de la inmortalidad futura*» (*Homilía* 18,5).

3.2. *Los tres jóvenes en el horno y la fe en la vida eterna*

Cuando el rechazo a la adoración de la estatua aparece en el arte cristiano bajo la presión de las circunstancias exteriores, la perícopa se carga con parte de la significación atribuida a la escena central del horno, que es muy anterior. Se dice que formaba parte de los catálogos de las prefiguraciones de la salvación vulgarizadas por la liturgia y la homilética. La salvación eterna, la resurrección y el bautismo que conduce a ella son para los antiguos la lección del episodio.

Los tres jóvenes son considerados como tipos del mártir, que hace de su vida un sacrificio voluntario

rio a Dios —las llamas del horno evocaban el holocausto—, porque cree en la vida eterna. «Su seguridad no se fundaba en la esperanza de una liberación actual, sino en el pensamiento de la liberación y de *la seguridad de la eterna gloria*», escribe Cipriano (*Epístola* 6,3). La pasión de san Fructuoso de Tarragona y de sus compañeros, condenados al suplicio del fuego en 258, compara a los santos españoles con los tres jóvenes y se los describe rezando de rodillas en medio de las llamas, «seguros como estaban de la resurrección» (*Actas de Fructuoso, Augurio, Eulogio* 4,3). Muchos predicadores vuelven sobre este tema: los tres jóvenes proclaman la fe en la vida eterna.

Manifiestan también el poder de la oración. El doble cántico que entonan en el horno justifica que se les represente siempre como orantes. No sólo enseñan, como Daniel entre los leones, que es necesario orar en todo lugar y circunstancia, sino que prueban la verdad de la palabra de Jesús: prometió a sus discípulos, que cuando dos o tres de ellos estuvieran reunidos en su nombre, él estaría con ellos (Mt 18,19-20) (Cipriano, *Sobre la unidad de la Iglesia* 12). Un mosaico de la catacumba de Domitila ilustra perfectamente esta idea: detrás de los tres jóvenes aparece un cuarto personaje, que parece surgir de otro nivel de realidad, en segundo plano. Los tres jóvenes, cuya oración es pronunciada a coro (Dn 3,51), son un ejemplo elocuente de la eficacia de la oración comunitaria, que ve cómo se le concede el objeto de su plegaria, con-

forme a la palabra de Cristo: «Por la oración, los tres jóvenes transformaron el horno en rocío», dice una homilía anónima pronunciada en la octava de Pascua (*Homilía sin nombre* 2,2).

3.3. *Ser salvado del horno: salvación eterna y resurrección*

En la Biblia, el horno evoca el juicio de Dios, llamado con frecuencia el día de Dios: «He aquí que llega el día ardiente como un horno», escribe el profeta Malaquías (3,19). En el Nuevo Testamento, «el horno ardiente» es una metáfora de los castigos infernales (Mt 13,42, etc.). También el horno al que son arrojados los tres jóvenes aparece como una prefiguración del fuego eterno.

«Ananías, Azarías y Misael fueron arrojados al horno de fuego, profetizando con lo que les sucedía la prueba de fuego que sufrirán los justos al fin de los tiempos», escribe Ireneo (*Contra las herejías* 5,29,2). En el *Comentario sobre Daniel* de Hipólito, los tres jóvenes cantan su cántico «porque Dios les ha arrancado del infierno y los ha salvado de las manos de la muerte, porque los ha sacado de las llamas ardientes y del fuego» (2,29). El *De pascha computus*, de alrededor del año 243, habla del «fuego de la gehena, a imagen del cual, por oden del rey, fue encendido el horno» (§ 17). Metodio de Olimpia cierra una explicación sobre los tres jóvenes con esta plegaria personal: «Tú, Dios

todopoderoso, grande, eterno, padre de Cristo, concédeme también a mí, Metodio, en el momento de tu día, atravesar el fuego sin daño» (*Sobre la resurrección* 1,56).

En varios autores, la analogía entre el horno y las llamas eternas reviste la forma de una antítesis: el fuego al que son arrojados los jóvenes se opone al fuego eterno que desean evitar. «Teme a Dios si no quieres tener que temer el fuego del diablo», dice Zenón para introducir el ejemplo de los tres jóvenes en el horno (*Homilías* 2,15). «No creemos en Dios para evitar quemarnos aquí abajo» —hace decir Jerónimo a los tres jóvenes—, «sino para evitar pasar de este fuego a otro», entendamos: el fuego eterno (*Sobre el salmo* 145,5). Una oración del siglo V recitada en Jerusalén en la vigilia pascual dice: «Señor, haz caer el rocío, un rocío de misericordia, y apaga las llamas del fuego ardiente, pues tú eres el único al que se reconocerá como Salvador» (*Códice armenio de Jerusalén* 121).

Las llamas del horno, que no tocan a los tres jóvenes y se vuelven contra los que las han encendido (Dn 3,22), proporcionan a la enseñanza sobre el Juicio Final un ejemplo ideal. «¡Ved qué inteligente es el fuego! —exclama Hipólito—. Reconoce y castiga a los culpables. No tocó a los siervos de Dios, pero quemó a los caldeos incrédulos y ateos» (*Sobre Daniel* 2,31,3). En el momento del juicio, el creyente puede contar con la misericordia de Cristo en quien ha puesto su esperanza: «Si el horno no pudo con los tres jóvenes —dice Hipóli-

to—, ¿cómo podría el fuego eterno tener poder sobre los santos que, como ellos, han puesto su fe en Dios?» (2,28,7). El fuego «consumió a los adversarios de Ananías, Azarías y Misael, pero no hizo daño a los tres jóvenes *protegidos como estaban por el Hijo de Dios*» (*De pascha computus* 17). Como dice Ambrosio, sufriremos todos la prueba del fuego, pero los justos podrán decir con el salmo: «Hemos atravesado el agua y el fuego». Para ellos, «el fuego se convertirá en rocío, como para los tres jóvenes hebreos arrojados al horno de fuego ardiente. Pero el fuego vengador quemará a los servidores de la impiedad» (*Sobre el salmo* 36,26). Sobre algunos sarcófagos, el escultor ha querido representar a uno de los servidores del rey reavivando el fuego del horno. Dado que el rey Nabucodonosor es considerado con frecuencia como la figura del diablo, sus servidores representan probablemente demonios encargados de los castigos infernales.

3.4. *El Verbo de Dios en el horno*

«¿No hemos lanzado al horno a tres hombres atados? —pregunta Nabucodonosor—. Pues veo cuatro hombres en libertad que se pasean indemnes en el fuego, y el cuarto tiene el aspecto *de un hijo* (o: *del Hijo*) *de Dios*» (Dn 3,92). Ésta es la traducción de Teodoción, la más extendida entre los Padres, mientras que para los Setenta, el cuarto tiene el aspecto «de un *ángel* de Dios». Este texto es

de los que desde los orígenes, han sido citados para probar que ya el Antiguo Testamento había presentido que Dios tenía un Hijo.

Para Ireneo, el Verbo de Dios «se ha hecho ver en compañía de Azarías, Ananías y Misael, parándose junto a ellos en el fuego y *salvándolos del fuego*» (*Contra las herejías* 4,20,11). Está representado por el ángel de la traducción de los Setenta: el sentido etimológico de la palabra «enviado», está siempre presente y la expresión «Ángel del gran consejo» es una apelación antigua de Cristo que viene del texto griego de Isaías 9,6. «Es de este ángel del que tuvo miedo el fuego cuando lo vio en el horno —dice Hipólito—. Es él a quien vio el fuego, a quien reconoció como dueño y ante quien huyó, presa del miedo». «Guardaba a los jóvenes como a sus propios hijos *bajo sus brazos*», añade por alusión a la crucifixión (*Sobre Daniel* 2,32,9). Ciertas imágenes parecen hacerse eco de estas líneas. En el cofre de marfil de Brescia, de mediados del siglo IV, el cuarto personaje que aparece en el horno tiene los brazos en cruz. Representaciones más tardías lo muestran apagando el fuego con la cruz. Por encima del horno, un fresco del Cementerio Mayor de Roma representa una mano: «Esta mano de Dios que es el Verbo», dice Hipólito (*Sobre Daniel* 2,33,4), apareció en el horno y salvó del fuego a los tres jóvenes, «arrojando fuera la llama de fuego y soplándoles en medio del horno como un frescor de brisa y rocío» (Dn 3,49-50).

La idea de que el cuarto personaje del horno es

el Hijo de Dios se convirtió pronto en un lugar común. El poeta Prudencio resume la opinión general viendo en la aparición del horno una epifanía del Hijo «que viene siempre en ayuda del hombre para salvarlo» (*Apoteosis* 135-142). Los jóvenes inocentes son arrojados al horno, escribe Zenón, «y allí encuentran a Aquél por cuya causa fueron arrojados allí» (*Homilías* 2,22). El mosaico de la catacumba de Domitila, al que ya hemos hecho alusión, está acompañado por una inscripción que afirma, con una fórmula arcaica limítrofe con la ortodoxia: «Se dice que eres el Hijo y se descubre que eres el Padre». Tres sarcófagos, dos de ellos entre los más antiguos que incluyen este episodio (comienzos del siglo IV), muestran en el horno, en medio de los tres jóvenes orantes reconocibles por su vestimenta oriental, un cuarto personaje vestido de modo diferente. Sobre el relicario de plata de San Nazaro de Milán, es representado como un pastor.

A finales del siglo IV, con el progreso de la reflexión trinitaria, se precisará que la Trinidad entera estaba presente en el horno. El Hijo de Dios, afirma Ambrosio de Milán, «estaba presente bajo el aspecto del ángel que instaba a alabar a la única Potencia que se manifestaba en nombre de la Trinidad. Dios era bendecido, el Hijo era visto en el ángel de Dios, la santa gracia del Espíritu hablaba en los jóvenes» (*Sobre la fe* 1,1,33).

3.5. *Los tres jóvenes en el horno y la resurrección de los cuerpos*

Para los antiguos, el episodio de Daniel 3 no evocaba sólo a Cristo apagando las llamas de la gehena, sino también la resurrección. Por ese motivo, la perícopa forma parte de las lecturas de la vigilia pascual en la mayor parte de las tradiciones. El vínculo entre el episodio del horno y la fe en la resurrección es muy antiguo en el cristianismo, en el que Daniel 3 sirve de argumento para mostrar la omnipotencia de Dios, capaz de arrancar el cuerpo humano a la corrupción. Como Elías, como Jonás, los tres jóvenes sacados indemnes del fuego prueban a los ojos de Ireneo que el Hijo de Dios «puede resucitar los cuerpos y dotarlos de una duración sin fin» (*Contra las herejías* 5,5,2).

En su tratado *Sobre la resurrección*, Tertuliano declara que «las llamas de Babilonia no han dañado ni las tiaras ni las vestimentas de púrpura de los tres hermanos (Dn 3,24)». Dios, que ha preservado los vestidos, podrá preservar los cuerpos y éstos son «pruebas de la integridad futura» (58,6-10). Hipólito fundamenta la misma idea en la analogía del vestido y del cuerpo. Si los vestidos de los tres jóvenes han salido intactos del fuego, porque habían sido santificados con ellos, «¿cómo la carne corruptible que viste un alma santa no será también santificada y mudada en incorruptibilidad?» (*Sobre Daniel* 2,28,4-5). Esta argumentación es muy probablemente una herencia judía, pues en

los *Pirqé de Rabbi Eliézer* (§ 33) se alega Daniel 3 para probar que en la resurrección de los muertos aparecerán vestidos con sus ropas y no desnudos. «Al que sacó [...] a los tres jóvenes del horno en Babilonia —se dice en las *Constituciones Apostólicas*— no le faltará poder para resucitarnos también a nosotros» (5,7,12). Nada nuestro quedará reducido a polvo, escribe Efrén. «En el horno, no pereció ni un cabello. Semejante será la solicitud de Dios en la resurrección». El cuerpo «ha triunfado de la fosa de las bestias y del horno. Fue rechazado por el pez que lo tragó, camina sobre el agua, asciende en el aire y, coronado de gloria, se sienta a la derecha del Padre: mar, fosa, horno, son garantía para los muertos que acudirán de todas partes a la convocatoria para la resurrección» (*Cantos de Nísibe* 46,9; 43,22).

Al sesgo de esta asociación tradicional entre Daniel 3 y el tema de la resurrección, la imagen de los tres jóvenes se ha convertido en un verdadero tipo de la resurrección de Cristo, instrumento de la del hombre, como se ve en un largo paralelo entre los tres jóvenes y Jesús establecido por Afrahates. «Ananías y sus hermanos cayeron en el horno de fuego y por ellos, que eran justos, se hizo fresco como el rocío. Jesús descendió a la región de las tinieblas, rompió sus puertas e hizo salir a los cautivos. Ananías y sus hermanos salieron del horno de fuego y las llamas quemaron a sus calumniadores. Jesús vivo subió del seno de las tinieblas y los que lo habían crucificado ardieron en

las llamas hasta el fin» (*Exposiciones* 21,19). El descenso del cuarto personaje al horno se convierte en una figura del descenso a los infiernos y la *salida* de los tres jóvenes del horno es una imagen de la liberación de los infiernos de los justos por Jesús. Jerónimo formula más claramente la figura: «En tipo, este "ángel" o este "hijo de Dios" es la prefiguración de nuestro Señor Jesucristo que descendió al horno del infierno, donde estaban encerradas a la vez las almas de los pecadores y las de los justos, para librar del fuego y de su pecado a los que estaban encerrados en las ataduras de la muerte» (*Sobre Daniel* 1,3,92b).

3.6. *Los tres jóvenes y el bautismo*

Para los tres jóvenes, se lee en los *Himnos* de Romanos el Meloda, poeta litúrgico bizantino del siglo VI, «el fuego se convirtió en fuente» (8,21). Muchos textos del siglo IV hacen del horno ardiente una figura de la pila bautismal. Según los Evangelios, el bautismo de Juan el Bautista no era más que un bautismo de agua, pero Jesús «bautiza en el Espíritu Santo y el fuego» (Mc 3,11), como lo recuerdan los autores en los que el horno es una imagen del baptisterio. Fírmico Materno llega a hablar de «el agua de fuego» del bautismo (*El error de las religiones paganas* 2,5). Esto enlaza con una tradición arcaica según la cual, cuando Jesús descendió al agua del bautismo, un fuego se encendió en el Jor-

dán. Los versos que compuso Paulino para el baptisterio de Nola casan también el agua y el fuego:

> «De esta fuente dichosa en la que renacen las almas,
> sale un río abundante de luz y de llama.
> El Espíritu Santo que sobre ella descendió
> desde los cielos,
> La toma por esposa y la enriquece con sus dones
> preciosos».
>
> (*Epístola* 32,5)

Los jóvenes han sido arrojados atados al horno y aparecen allí después libres de sus ataduras. Es un rasgo que explota de buen grado Efrén: «Entrad, bautizaos, hermanos míos, en esta llama que libra de las cadenas, esta llama donde estaba escondida la Trinidad, donde habita secretamente El que en el horno era el Cuarto y se había unido a los tres jóvenes» (*Sobre la Epifanía* 8,6). El Señor, dice, ha dejado tras él su fuego sobre la tierra (Lc 12,49) para romper los lazos invisibles de nuestro pecado, así como el fuego del horno consumió las ataduras de los jóvenes (*Sobre la Iglesia* 1,8). Un sermón africano del siglo V, pronunciado un poco antes de Pascua, dice: «La liberación de los rescatados se aproxima, pues ya triunfa la libre cautividad de los jóvenes. Está próximo además, el momento en que los pecados de los elegidos van a ser desatados en la fuente bautismal, así como las ataduras de los santos fueron disueltas por el fuego» (Pseudo-Fulgencio, *Sermón* 8). El bautismo es la liberación por excelencia.

Sin duda, la presencia conjunta en el horno de la llama y del rocío que desciende sobre los tres jóvenes es lo que más ha contribuido a relacionar el horno con la fuente bautismal. Zenón establece un paralelo explícito entre el rocío que desciende sobre los tres jóvenes y el bautismo: «No les ha faltado la gracia del bautismo en el horno inundado de rocío. ¡Fuego admirable! ¡Espectáculo verdaderamente digno de Dios! Los que escuchan se llenan de terror, los que habían encendido el fuego arden, los arrojados al fuego salen del horno santificados e intactos, por nuestro Señor Jesucristo» (*Homilías* 1,2). En otro sermón pascual, el obispo de Verona imagina a los jóvenes «sumergidos por las llamas» como el fiel es sumergido en el agua bautismal (2,27). El fuego del horno es unas veces un fuego divino purificador, otras, el fuego del diablo que apagan las aguas: «Por las aguas divinas del fuego bautismal son apagadas las llamas inextinguibles de la gehena», se lee en Dídimo de Alejandría (*Sobre la Trinidad* 2,12). El mismo motivo reaparece en un sermón africano anónimo: «En la fuente bautismal se apaga la ardiente iniquidad,porque, en la fuente como en el horno, el Ángel del gran consejo [es decir, el Hijo de Dios] va a descender del cielo con el fin de conceder a los creyentes en el sacramento lo que dio a los jóvenes en el frescor» (Pseudo-Fulgencio, *Sermón* 8).

Es en Efrén donde la simbología bautismal del horno aparece con mayor claridad: «En Babel, los tres jóvenes victoriosos fueron bautizados en el

horno y salieron de él. Habían entrado, se habían bañado en las llamas, se habían paseado en el oleaje de las llamas, que hacían llover gota a gota sobre ellos el rocío del cielo. Éste los liberó de sus ataduras terrestres. ¡Ved a los tres jóvenes victoriosos, entrad, reencontrad al Cuarto en el horno! El fuego visible que allí brillaba designa el fuego del Espíritu Santo secretamente mezclado al agua del bautismo» (*Sobre la Epifanía* 8,5-6). El baptisterio es un baño de llamas donde el catecúmeno recibe el bautismo de fuego.

El rocío refrescante que descendió sobre los tres jóvenes evoca la unción del aceite que, en la Antigüedad, sigue a la inmersión en la fuente bautismal y simboliza la efusión del Espíritu Santo. Imagen rica de sentido en la Biblia, el rocío representa el don celeste del Espíritu Santo, «este rocío de Dios que nos es necesario para que no seamos consumidos ni quedemos estériles», como dice Ireneo (*Contra las herejías* 3,17,3). Tertuliano habla también de «rocíos de crismas» (*Contra Marción* 3,23,3) y Clemente de Alejandría describe al cristiano «saciado del rocío del Espíritu» (*Himno* 52). Hipólito asimila el perfume del santo crisma al rocío del horno. «Ananías, Azarías y Misael desearon ardientemente ser ungidos con este óleo. Por su causa, fueron cuatro los vistos en el horno, pues estaba allí el óleo que, como rocío, se desliza sobre la tierra» (*Sobre el Cántico* 2,26). Con esto se comprende que en la catacumba de Priscila, en el llamado Cubículo de la *Velatio*, una enorme paloma

planee por encima de la cabeza de los tres jóvenes. Lleva un ramo de olivo, que evoca para los antiguos el aceite y por tanto el Espíritu Santo: significa el descenso del rocío en el horno.

Los tres jóvenes son el modelo de los cristianos que reciben la efusión del Espíritu en el bautismo. La presencia en ellos del Espíritu se traduce por la explosión de alabanza que es el famoso cántico de los tres jóvenes, cantado antiguamente en la liturgia bautismal por los neófitos que acababan de recibir la unción y considerado como una alabanza inspirada. «Era el Verbo el que estaba con vosotros y hablaba por vuestra boca» dice Hipólito (*Sobre Daniel* 2,30,3). La efusión del Espíritu abrasa el corazón de amor: «En el horno ardiente —dice Ambrosio— los jóvenes hebreos no sentían la quemadura de la llama, refrescados como estaban por el fuego del amor» (*Sobre Isaac* 8,77). «El fuego divino que encierran sus corazones ha domeñado los crueles ardores de la hoguera», dice una homilía métrica de Jacques de Sarug. Algunas representaciones paleocristianas están afectadas por esa interpretación: en la Capella Greca de la catacumba de Priscila, los tres jóvenes danzan literalmente de alegría.

Si, por el bautismo, se escapa virtualmente de una vez para siempre al fuego de la gehena, al cristiano le queda ratificar esta elección con su vida. La historia de los tres jóvenes se desarrolla todavía hoy. Los Padres desarrollaron una interpretación alegórica moral del episodio, en la que el mundo es

el horno, las llamas representan las pruebas —las tentaciones, «más ardientes que el fuego», a las que los cristianos están expuestos— y las quemaduras del pecado. El hombre es invitado a pisotearlas, como hicieron los tres jóvenes, con la ayuda del Espíritu Santo (Orígenes, *Sobre la oración* 13,3-4).

La aplicación del episodio de los tres jóvenes a la muerte y la resurrección de todo hombre es preparada por el libro de Daniel, cuando dice: «Dios nos ha librado de los infiernos y nos ha salvado de la mano de la muerte, nos ha sacado del horno de llamas ardientes, de en medio del fuego» (Dn 3,88). El horno representa la muerte y el fuego eterno. El rocío refrescante de Daniel 3,50 recuerda el *refrigerium*, expresión antigua del reposo de los justos. Como dice Paulino de Nola, haciéndose eco de la parábola del pobre Lázaro (Lc 16,19-26): «En el seno de Abrahán, el Dios de los vivos prepara un lugar aparte del fuego de los ricos, refrescado por *el rocío de vida*» (*Poema* 24,491-494). Esto explica el éxito de la imagen de los tres jóvenes en el arte funerario, así como la significación bautismal que se había conferido al episodio. El horno, símbolo de muerte, representa también el baptisterio donde muere el viejo hombre, para resucitar con Cristo y vivir la vida del Espíritu, prefigurada en el rocío vivificante. La interpretación antigua se centra en el don de Dios al hombre: vida en la Iglesia hoy gracias al bautismo, vida en el mundo futuro.

4. Susana y los viejos

El relato que constituye actualmente el capítulo 13 del libro de Daniel, tras haber tenido una existencia independiente, no se consideraba habitualmente como parte del canon de las Escrituras en el cristianismo antiguo, pero alimentó la reflexión cristiana y la iconografía. La historia de la bella Susana, sorprendida en el baño en su jardín por dos viejos libidinosos que, como no han podido conseguir sus fines, la acusan de haber tenido relaciones culpables entre los matorrales con un joven y pronuncian contra ella una sentencia de muerte, constituye una novelita muy moral: la virtud es recompensada y el vicio castigado, gracias a la intervención del sabio Daniel que, procediendo a interrogatorios por separado de los dos acusadores, pone en evidencia su mentira. Susana es universalmente célebre por su castidad y la joven, que declara que la muerte vale más que el pecado (13,22), es un modelo de resistencia a la tentación en la predicación moral.

Como Jonás, Daniel y los tres jóvenes, ha sido incorporada a las listas de justos que, en circunstancias críticas, han clamado a Dios y han sido librados por él milagrosamente de la muerte. Por eso, como ya se ha dicho, se la recuerda en las plegarias litúrgicas. «Sabemos y hemos leído —dice Agustín en una homilía— que Dios libró a muchos de nuestros padres que esperaban en él. Libró al pueblo de Israel de la tierra de Egipto, a Daniel de la fosa de los leones, a Susana de la calumnia. To-

dos lo invocaron y fueron librados» (*Sobre el salmo* 21,2,6). Las representaciones muestran a Susana orando entre dos árboles de su jardín, detrás de los cuales a veces están apostados los innobles viejos.

4.1. *Juicio*

El motivo del juicio es central en el relato y en la iconografía, donde se han desarrollado verdaderos ciclos de Susana. Se la muestra acusada por los viejos que colocan las manos sobre su cabeza para declarar contra ella, y declarada inocente por Daniel, ya sea en las catacumbas (en Priscila desde finales del s. III o en Calixto a comienzos del s. IV) o en el sarcófago de Gerona llamado «de la casta Susana». Cinco sarcófagos representan incluso el suplicio de los viejos, por lapidación o decapitación. Doble juicio, pues, con una parte de absolución y otra de condena por intervención divina: se ha visto aquí una figura del juicio final, de ahí el lugar de la perícopa en el arte funerario. Es sin duda este deslizamiento hacia un sentido escatológico lo que explica la presencia insistente en los comentarios del tema del suplicio de fuego (para Susana o los viejos), aunque el texto bíblico no diga nada sobre este punto. Susana, dice Hipólito, «guarda en su corazón el temor del Señor y, para escapar al suplicio del fuego, preferirá la muerte que sólo dura un instante». Es necesario, dice además, «imitar a Susana [...] para ser salvados de la segunda muer-

te», es decir, de la muerte eterna, a la que son entregados los pérfidos viejos (*Sobre Daniel* 1,22).

Susana escapa al fuego, pero los viejos se consumen en él. En la *Didascalia de los apóstoles* (s. II), se lee: «El Señor libró a Susana de la mano de los hombres inicuos por medio de Daniel y *condenó al fuego* a esos viejos que se habían hecho reos de su sangre» (11,51,2). En efecto, en la traducción de los Setenta, se dice que el ángel del Señor «lanzó fuego en medio de ellos» (13,62). «Una columna de fuego cayó del cielo entre los dos viejos, no para consumirlos al instante, sino para torturarlos largo tiempo», añade una tradición oral transmitida por Epifanio de Salamina (*Sobre las piedras preciosas*, Blake, p.143). Jerónimo habla de «la sartén donde el rey de Babilonia hizo freír a los viejos que habían juzgado a Susana» (*Epístola* 54,10).

4.2. *Bautismo*

En muchas Iglesias, la perícopa de Susana formaba parte de las lecturas de Cuaresma y estaba en relación con los ritos prebautismales. También se ha visto en el baño de Susana una prefiguración del bautismo. En este día de Pascua, dice Hipólito, «se ha preparado en el jardín el baño que debe refrescar a los que el fuego debería consumir y la Iglesia, lavada como Susana, está en pie ante Dios como una esposa joven y pura. Y así como los dos servidores acompañaban a Susana, la fe y la cari-

dad acompañan a la Iglesia y preparan el aceite y los jabones para los lavados. ¿Qué son los jabones sino los mandamientos del Verbo? ¿Qué el aceite, sino los poderes del Espíritu? Esto es lo que sirve de perfume para ungir a los creyentes después del baño [...]. Cuando la Iglesia desea recibir el baño espiritual, dos sirvientes deben necesariamente acompañarla: por la fe en Cristo y por el amor de Dios, la Iglesia, penitente, recibe el baño» (*Sobre Daniel* 1,16). Esta alegoría explica sin duda que en el sarcófago de Gerona se haya representado una criada llevando los accesorios de baño de Susana.

La interpretación bautismal ha llevado a Hipólito a dar un sentido al jardín de Susana. «Susana era figura de la Iglesia. Su marido Joaquín, de Cristo. El jardín que estaba cerca de la casa representa a la sociedad de los santos, plantados como árboles fecundos en medio de la Iglesia. Babilonia es el mundo. Los dos viejos representan en figura a los dos pueblos que conspiran contra la Iglesia, el de la circuncisión y el de los gentiles» (1,14). El jardín es, pues, la Iglesia, «jardín espiritual de Dios, plantado al Oriente, sobre Cristo, y donde se ve todo tipo de árboles: el linaje de los patriarcas que murieron en el comienzo, las obras de los profetas realizadas después de la Ley, el coro de los apóstoles, que tenían su sabiduría del Verbo, el coro de los mártires, salvados por la sangre de Cristo, la procesión de las vírgenes, santificadas por el agua, el coro de los doctores, el orden de los obispos, sacerdotes y levitas» (1,17).

Zenón de Verona (*Homilías* 1,1,17), Cromacio (*Sermón* 35,4) y Ambrosio de Milán (*De las vírgenes* 1,45) retoman esta imagen del jardín de Susana: jardín cerrado de la Iglesia y del alma, donde la sombra de los árboles apacigua el fuego de las pasiones, donde crece la flor que es Cristo. Recuerda al Edén primordial: «Como en otro tiempo en el paraíso el diablo se había disimulado bajo la forma de serpiente, de la misma manera se escondió en los viejos para satisfacer sus propios deseos y perder a Eva por segunda vez» (Hipólito, *Sobre Daniel* 1,18). Susana, victoriosa de la tentación de los viejos, se convierte en la antítesis de Eva que cede a la serpiente, tema que volvemos a encontrar en numerosos autores.

4.3. *El justo perseguido*

En Susana, imagen de la Iglesia, los Padres reconocen la imitación de Cristo. En su silencio y en su negativa a responder a las acusaciones de los viejos, han visto la figura del silencio de Cristo ante Pilato. Un sarcófago de Arles vincula las dos escenas. Cuando Susana fue condenada, dice el texto bíblico, pronunció en voz alta una oración. Atanasio la imagina orando con los brazos en cruz y afirma que fue salvada por el signo de la cruz (*Homilía* 21).

Susana injustamente condenada representa también al cristiano, los viejos unas veces a las autoridades políticas que los persiguen queriendo obligarlos a la idolatría (en la simbología bíblica el adulterio

designa muchas veces la idolatría), otras al diablo, como en Hipólito. Más tarde, dado que el texto bíblico presenta a los viejos como ancianos del pueblo que tienen autoridad para juzgarlo y guiarlo (13,5), se verá en ellos a malos sacerdotes o a herejes. En tal caso, las proposiciones deshonestas de los viejos evocan las doctrinas falaces con las que pretenden seducir a la Iglesia (Cipriano, *Epístola* 43,3). Susana, dicen los textos, es una pobre corderita asechada por lobos o zorros que son los herejes (Asterio, *Homilía* 6). Así la pinta un fresco de la catacumba de Pretextat.

La historia de Susana ha proporcionado materia para la catequesis sobre el bautismo, rehabilitación de Eva, y sobre el Juicio final, donde aquéllos a los que Dios perdonará, estarán, como Susana, en la seguridad del jardín paradisíaco, mientras que los malos conocerán el mismo castigo que los pérfidos viejos.

Daniel, los tres jóvenes, Susana, son ante todo figuras del cristiano que se enfrenta a la persecución, a la tentación, a las pruebas de la vida o a la muerte. Las tres figuras bíblicas están de una u otra manera vinculadas a la catequesis bautismal. Todas hablan de la muerte o de la salvación, del juicio de Dios. La historia de Susana podía en cuanto tal evocar la vida en el más allá, pero no la fe en la resurrección, como era el caso de las dos primeras imágenes. Ésta es quizá la razón por la que Susana es representada con menor frecuencia que Daniel o los tres jóvenes en el arte funerario.

VIII

NOÉ

Lejano recuerdo de cataclismos que se remontan a la noche de los tiempos y fantasma alimentado por la memoria de las generaciones sucesivas, o mito referente a algún antiguo rito de regeneración del tiempo, el diluvio es objeto de numerosos relatos en el mundo. En Oriente Medio, la epopeya de Gilgamesh presenta una versión antigua y en el mundo grecorromano, se cuenta la historia de Deucalión y Pirra, pareja virtuosa que los dioses salvan de la destrucción general del mundo para restaurar la humanidad corrompida. En la Antigüedad, algunos creían saber que había vestigios del arca en una montaña de Armenia. La idea se transmitió hasta la Edad Media e incluso hasta nuestra época, donde algunos no han perdido la esperanza de encontrarlos en el monte Ararat. El hecho de que mentes poderosas, como el gnóstico Apeles, el pagano Celso o los maniqueos hayan ironizado sobre la inverosimilitud del relato, no perjudicó en absoluto su notoriedad.

Según el relato bíblico (Gn 6-9), que debe mucho a la epopeya de Gilgamesh o a una de sus fuentes más antiguas, pero que la transforma a la luz de una teología diferente, la corrupción de los hombres es tal que Dios no ve más solución que la supresión de esta tierra que ha creado. Pero da instrucciones a Noé, el único justo de esta generación pervertida, para escapar a la inundación del mundo con su familia, ocho personas en total (Gn 7,7), y con ejemplares de todos los animales de la creación, para repoblar el mundo de nuevo tras el diluvio. Durante cuarenta días y cuarenta noches, las esclusas celestes derramaron sus aguas sobre la tierra, por lo que toda vida desapareció. Entonces comienza el descenso de las aguas y el arca va a parar, con su precioso cargamento, sobre la cima del monte Ararat. Noé, prudente, espera todavía cuarenta días antes de abrir la ventana del arca, desde donde suelta dos pájaros para reconocer la tierra firme, según el procedimiento de los marineros antiguos. El cuervo no regresa. La paloma, una primera vez vuelve al arca, pues no ha encontrado dónde posarse y descansar sus alas. La segunda vez trae a Noé un ramo de olivo fresco, y la tercera vez parte para no regresar. Noé sabe entonces que ha llegado el momento: abre la puerta del arca y, siguiendo la orden de Dios, desembarca a toda su gente. Después de un sacrificio de acción de gracias y una nueva Alianza con el Señor, todos se van a repoblar la tierra.

Esta historia tuvo un gran éxito en la literatura y en el arte del cristianismo antiguo. Era ejemplo

vivo de una salvación inesperada, otorgada misericordiosamente por Dios, gracias a la mediación de un justo, al mundo que corre hacia la perdición. Se ha visto en ella la prefiguración de la redención. La interpretación es primero crística: Noé representa a Cristo, el arca, a la cruz. Por otra parte, la idea de una salvación por el agua ha entrañado desde los orígenes la aplicación bautismal de la historia. Finalmente, se ha desarrollado la simbología eclesial del arca. La riqueza de estos diferentes elementos armónicos explica la frecuencia de la imagen en las tumbas antiguas.

1. Noé en el diluvio, imagen de la Salvación

1.1. *Noé, figura de Cristo*

«Noé —dice el Génesis— era un hombre justo, íntegro entre sus contemporáneos, y caminaba con Dios» (6,9). Por eso Isidoro puede declarar en su comentario al Génesis: «Noé, en todo y en todos sus actos, anuncia a Cristo» (7,1). «Es Él —dice Melitón de Sardes— quien en Noé fue piloto» del arca de la salvación (*Fragmento* 15). Orígenes habla de «Nuestro Noé, que es verdaderamente el único justo y el único perfecto, el Señor Jesucristo» (*Sobre el Génesis* 2,3). Pues Noé, aunque justo, no era todavía más que un hombre, en quien subsistía la inclinación al mal heredada de sus antepasados. La purificación definitiva de la humanidad sólo pudo

ser llevada a cabo por un hombre que fuera también Dios, Cristo, del que Noé no era más que la figura.

En el Evangelio se sugiere el paralelismo entre Jesús y el patriarca (Mt 24,38). Numerosos textos hacen de Noé un predicador, rogando encarecidamente a sus contemporáneos que se conviertan mientras aún es tiempo. El Génesis no dice nada, pero al examinar de cerca los datos cronológicos del relato, los antiguos habían concluido que habían sido necesarios cien años para construir el arca. ¡Un justo como Noé no habría podido desinteresarse tanto tiempo de la salvación de sus contemporáneos! Como dice Clemente de Roma, en su *Epístola a los Corintios*: «Noé fue hallado fiel. Tuvo como ministerio predicar al mundo un nuevo nacimiento y el Maestro salvó por él a los seres vivos que, en concordia, habían entrado en el arca» (9,4).

La etimología del nombre Noé lleva a otro acercamiento con Jesús. «No hay ninguna duda —dice Gregorio de Elvira, en su pequeño tratado sobre *El Arca de Noé* (§ 4)— de que Noé era figura de Cristo, porque su nombre hebreo, Noé, significa en latín "descanso", según la profecía de su padre Lamec el día de su nacimiento: "Éste nos hará descansar de nuestros trabajos y de la pena que impone a nuestras manos un suelo maldito por el Señor" (Gn 5,29)». «Noé quiere decir "el descanso" o "el justo" —dice Orígenes—. Noé es el Señor Jesucristo», «pues el que ha dicho: "Venid a mí los que estáis cansados y agobiados, yo repararé vues-

tras fuerzas y encontraréis el descanso de vuestras almas" (Mt 11,28-29), es quien verdaderamente ha dado reposo a los hombres» (*Sobre el Génesis* 2,3).

1.2. *Diluvio: muerte, resurrección, nueva creación*

El Señor, dice en el siglo IV Asterio de Amasea, «permaneció en el sepulcro como Noé en el arca». Así «puso fin al diluvio de la impureza e instituyó el bautismo de la regeneración, con el fin de que, habiendo sido sepultados con él en el bautismo, seamos partícipes de su resurrección» (*Sobre el salmo* 6). En el siglo VI, Juan Damasceno dice igualmente que Noé encerrado en el arca es tipo de Cristo en el sepulcro (*Homilía sobre el santo Sabbat* 4,25). En la Edad Media, un himno de san Buenaventura expresará de modo sugestivo la relación entre el arca y la muerte de Cristo, declarando que ha sido fabricada con la madera de la cruz. Este tema no aparece muy frecuentemente en nuestros autores, pero era evidente, pues en los textos y en la iconografía se yuxtaponen y a veces incluso se superponen la historia de Noé y la de Jonás en el vientre del monstruo marino. Además, muy pronto se asoció nuestro episodio a la idea de renacimiento y resurrección. Ya para Filón de Alejandría, Noé era «el padre de la nueva raza humana renovada» (*Abrahán* 56). El diluvio había sido como un segundo génesis de la humanidad: «como un seno materno, el arca lleva en ella el cosmos en-

tero como en embrión», dice Basilio de Seleucia (*Discurso* 6). Había llevado «las semillas del mundo nuevo» (Orígenes, *Sobre el Génesis* 2,2), «los gérmenes del mundo» (Gregorio Nacianceno, *Discursos* 28,18).

Según Ireneo, Dios había hecho venir el diluvio para apagar el mal y «poner término a los pecados de los hombres salvaguardando el modelo primitivo, la obra modelada en Adán» (*Contra las herejías* 4,36,4). Noé salvado del diluvio es de alguna manera el nuevo Adán, una figura de Cristo. Representa a la humanidad nueva y es también el que la recrea, como dice Orígenes: «Noé era de una cierta manera el nuevo creador del mundo» (*Sobre Ezequiel* 4,8). Según Justino, «Cristo, primogénito de toda la creación, se ha convertido en el jefe de otra raza, la que ha sido regenerada por él por el agua, la fe y la madera que contenía el misterio de la cruz, al modo como Noé fue salvado por la madera del arca, llevado por las aguas con los suyos» (*Diálogo con Trifón* 138, 1-2). «A partir de Noé —dice Afrahates el Persa—, hubo un segundo mundo» (*Exposiciones* 13,7).

Por la resurrección de Cristo la muerte fue vencida y el hombre pudo ser restaurado en el estado de incorruptibilidad anterior a la caída. Los antiguos vieron un símbolo de esto en el número de los que fueron salvados con Noé. Se lee en la Segunda Epístola de Pedro que, en el arca, Dios «preservó a ocho personas, entre ellas Noé, heraldo de justicia, mientras caía el diluvio sobre un mundo de impíos»

(2,5). El número ocho es simbólico en el cristianismo antiguo. «El octavo día» es el siguiente al sábado, el domingo, día de la Resurrección de Cristo según los Evangelios. Las ocho personas salvadas con Noé muestran la salvación de la humanidad adquirida por la muerte y la Resurrección del Hijo de Dios, como declara Justino en su *Diálogo con Trifón*: «En el diluvio se operó el misterio de la salvación del mundo. El justo Noé con los otros seres humanos del tiempo del diluvio, a saber, su mujer, sus tres hijos y las mujeres de sus hijos, en total ocho, presentaban con este número el símbolo del octavo día, en que Cristo apareció resucitado de los muertos» (138,1).

Coronando la semana de siete días, el octavo es al mismo tiempo el primer día de una nueva semana. Evoca el cumplimiento del tiempo de la historia y el advenimiento del Reino de Dios. También Clemente de Alejandría escribe: «Aquél a quien Cristo regenera es transferido a la vida en ocho días» (*Extractos de Teodoto* 80,1). Y Asterio de Amasea explica en una homilía que el Señor ha resucitado el octavo día, «porque el primer grupo de ocho hombres, en tiempos de Noé, tras la destrucción del mundo antiguo, suscitó un nuevo universo de nuestra raza» (*Sobre el salmo* 6). Ocho es el número perfecto (¡= 2^3!), símbolo de aquéllos a quienes Cristo salvará del fuego en el momento del Juicio final (Pseudo-Agustín, *Sermón Mai* 112,7). Estas explicaciones sobre el número ocho explican el plano octogonal del baptisterio de San Ambro-

sio en Milán y del de Letrán, por no hablar de los *martyria*, santuarios octogonales de mártires.

1.3. *El arca y la cruz*

No es evidente que el arca sea imagen de la cruz. Pero los primeros cristianos han buscado en todas partes, tanto en la Escritura como en la naturaleza, símbolos de la cruz de Cristo. En el siglo II, Justino proporcionaba la primera lista de «maderos» susceptibles de representarla y, ya en el siglo IV, Fírmico Materno da como primer ejemplo de «madero divino y liberador», «el arca de madera que salvó a la humanidad del diluvio» (*El Error de las religiones paganas* 27,3). El arca prefigura la cruz, tabla de salvación para la humanidad. «La vida viene siempre por la madera —explica Cirilo a los catecúmenos de Jerusalén—. Ya en tiempos de Noé, la vida fue salvada por un arca de madera» (*Catequesis* 13,20). «¡Oh barca paradójica de la salvación, esbozo de la madera de la cruz! —dice Basilio de Seleucia—. Tú muestras a los que viajan por mar hasta qué punto es necesaria la cruz» (*Discursos* 6).

En razón de la insistencia del texto bíblico sobre las dimensiones del arca, los antiguos han visto «medidas llenas de misterios celestes» (Orígenes, *Sobre el Génesis* 2,3). Gregorio de Elvira afirma que «los trescientos codos de longitud son una evidente figura de la cruz de Cristo. Entre los griegos, la cifra 300 está indicada por la tau (T). Esta letra tie-

ne un trazo que se alza como un árbol y, sobre él, otro que se extiende como una antena de navío, formando ambos la cruz» (*El arca de Noé* 29). Para Hipólito, el arca surca las aguas del diluvio en dirección a los cuatro puntos cardinales: «Es una referencia a la cruz y el arca es el Cristo esperado» (*Fragmento sobre el Génesis* 8,1).

Filón, en las *Cuestiones sobre el Génesis* (2,5), a quien sigue Ambrosio en su tratado *Sobre Noé,* había buscado una relación entre las dimensiones del arca y las del cuerpo humano. Agustín retoma estas ideas y las aplica más particularmente a la humanidad asumida por Cristo en la Encarnación, de ahí la bella imagen de la puerta del arca que desarrolla: «La puerta que el arca recibió en su costado, es seguramente la herida que abrió la lanza en el costado del crucificado. Por ella entran quienes acuden a él, pues de ella manaron los sacramentos con los que los creyentes son iniciados» (*La ciudad de Dios* 15,26). Juan Crisóstomo habla también de Cristo como de «la nueva arca divina» (*Homilía sobre el Bautismo del Señor* 4).

2. El diluvio y el bautismo

2.1. *El agua y la madera*

En el siglo II, Barsabé de Jerusalén decía: «Los paganos fueron salvados a causa del agua por el bautismo y el leño de la cruz. Noé fue bautizado en

la madera y salvó a su pueblo del agua. Cristo llevó el leño de la cruz y salvó a su pueblo por el agua y por el bautismo de agua [...]. Vivieron en el arca, fueron salvados del agua por la madera y entraron en este mundo. Los paganos fueron salvados del agua y, por la madera de la cruz, salieron de este mundo» (*Discursos* 11). Agustín expresa esto en una fórmula más concentrada: «Noé fue salvado con los suyos por el agua y la madera. La familia de Cristo es salvada por el bautismo marcado con el signo de la Pasión y de la cruz» (*Contra Fausto* 12,14). El bautismo es como un enterramiento en la muerte de Cristo y una participación en su resurrección (Rom 6,3-4) y el agua bautismal es eficaz porque estaba santificada por el signo de la cruz que el oficiante trazaba sobre ella.

La aplicación de la perícopa de Noé en el bautismo es muy antigua. La Primera Epístola de Pedro afirma a propósito del arca que era «la figura del bautismo que os salva actualmente» (3,21). El bautismo supone la fe: «no es la supresión de una mancha carnal, sino el compromiso con Dios de una buena conciencia por la resurrección de Jesucristo», prosigue la Epístola. También en esto Noé es un precursor. Dios, dice Cirilo de Alejandría, «ha mostrado por adelantado en Noé la justificación por la fe y la remisión por el agua» (*Sobre el Génesis* 2,5). Numerosos autores insisten en la fe que le fue necesaria para obedecer las órdenes de Dios y emprender una aventura semejante, cuando aún no había ningún indicio del cataclismo anunciado.

Los Padres retoman con frecuencia la idea de que la historia de Noé prefigura el bautismo. Ambrosio se dirigía a los neófitos en estos términos: «Hubo en el diluvio una figura anticipada del bautismo [...]. En el diluvio pereció toda la corrupción de la carne y sólo la raza y el modelo del justo subsistieron. ¿No es eso el diluvio del bautismo que borra todos los pecados y donde sólo resucitan el espíritu y la gracia del justo?» (*De los sacramentos* 2,1). «Ves el agua, ves la madera, percibes la paloma, ¿y dudas del misterio? Es el agua en la que la carne ha sido sumergida para borrar el pecado de la carne, todo crimen queda sepultado allí. Es el leño al que fue atado el Señor Jesús cuando sufrió por nosotros. Es la paloma bajo cuya apariencia descendió el Espíritu Santo, como has aprendido en el Nuevo Testamento, y es el Espíritu el que te inspira la paz del alma y la tranquilidad del espíritu» (*De los misterios* 10-11).

El agua es a la vez agua destructora, que purifica la tierra, suprime el pecado y mata al hombre viejo, y agua bienhechora que da vida: «Tú salvas por el agua y nos arrancas a las aguas», decía Basilio de Seleucia (*Discursos* 6). Con Noé-Cristo, el que debe ser bautizado desciende a las aguas de la muerte, para salir hacia la vida.

2.2. *Diluvio y bautismo de Cristo: la paloma*

En el momento de su bautismo por Juan Bautista, Jesús «saliendo del agua, vio los cielos abrirse

y al Espíritu que descendía sobre él como una paloma» (Mc 1,10). La presencia de la paloma atestigua que él es el «verdadero Noé, autor de la segunda generación», es decir regenerador del mundo, como dice Cirilo de Jerusalén (*Catequesis* 17,10). «Dios Padre ha abierto las puertas del cielo y enviado al Espíritu Santo en forma de paloma sobre la cabeza de Jesús, porque él es el nuevo Noé, el buen piloto en el naufragio del mundo» (Pseudo-Hipólito, *Sobre la santa teofanía* 4).

Para Tertuliano existe una analogía entre el papel de la paloma en el diluvio y el del Espíritu Santo en el momento del bautismo de todo creyente. En el diluvio, que era de alguna manera «el bautismo del mundo», con el que «las aguas purificaron la antigua suciedad», «la paloma soltada del arca que vuelve con un ramo de olivo, símbolo de paz, incluso para los paganos, vino como mensajera a anunciar a la tierra el apaciguamiento de la cólera del cielo». En el bautismo del creyente, «la paloma que es el Espíritu Santo vuela hacia la tierra, es decir, nuestra carne, esta carne que sale del baño, lavada de sus antiguos pecados. Trae la paz de Dios, como mensajera del cielo, donde permanece la Iglesia de la que el arca es figura» (*Sobre el bautismo* 8, 3-4). Por ambas partes, la paloma es el símbolo de la remisión de los pecados. Dos siglos más tarde, Máximo de Turín dice lo mismo: «La paloma que en otro tiempo, cuando el diluvio, volvió presurosa al arca de Noé es la misma que ahora viene a la Iglesia de Cristo en el bautismo. Enton-

ces, anunciaba con el ramo de olivo la seguridad recuperada. Hoy, confiere la eternidad por el símbolo de la divinidad. Llevaba entonces en su pico el signo de la paz. Hoy, derrama la paz misma, que es Cristo» (*Sermón* 64,2).

El ramo de olivo bastaba a veces para significar el bautismo, no sólo por alusión al conjunto de la historia de Noé, sino porque evocaba el aceite de oliva, base de los perfumes antiguos, y la unción del óleo que acompañaba al rito bautismal de inmersión y simbolizaba la consagración a Dios y el don del Espíritu Santo. Esto aparece en Efrén: «Vino el ramo de olivo, tipo de la unción. Los habitantes del arca lanzaron gritos de júbilo al verlo, pues traía la buena nueva de la salvación. También vosotros gritad de júbilo al ver este óleo santo: que se regocije el cuerpo cargado de faltas, pues trae la buena nueva del perdón (*Himnos sobre la Epifanía* 3,8). El aceite que suaviza la piel y las heridas en los antiguos puede remitir también a la dulzura del perdón de Dios. Así sucede en Hilario. La paloma, dice, vuelve portadora de un ramo de olivo, «pues el Espíritu Santo traía los frutos de la misericordia divina de la que el olivo es figura» (*De los misterios* 14). Finalmente, con las lámparas de aceite se alumbraba y el aceite puede simbolizar la iluminación del alma por el bautismo: «La paloma del Espíritu Santo vuela hacia Noé, como más tarde hacia Cristo en el Jordán, y con *el ramo de la regeneración y de la luz*, anuncia la paz al mundo», dice Jerónimo (*Epístola* 69,6).

Gregorio de Elvira hace una síntesis de estas ideas. Para él, el ramo de olivo no sólo evoca la remisión de los pecados y el don del Espíritu sino también la Pasión de Cristo y la resurrección escatológica que se abre al creyente por el bautismo: «El ramo de olivo que trae la paloma testimoniaba abiertamente la paz y la resurrección. Trayendo en su pico el leño de la Pasión, anunciaba que concedería la gracia abundante del carisma. Era hacia el atardecer, porque esto debía suceder al final del mundo» (Gregorio de Elvira, *El Arca de Noé* 28).

2.3. *La paloma y el cuervo*

En los tres envíos de la paloma por Noé, el autor del pequeño tratado *A Novaciano* (s. III) ve una apelación a la Trinidad, en nombre de la cual son bautizados todos los hombres (Mt 28,19): «Su triple envío del arca, donde vuela en el aire por encima del agua, designaba ya entonces los misterios de nuestra Iglesia» (Pseudo-Cipriano, *A Novaciano* 3,3). En una tradición siriaca que podría ser antigua, las diferentes sueltas de la paloma corresponden a las etapas de la historia de la salvación: la paloma, figura del Espíritu Santo, ha hablado por los profetas en el Antiguo Testamento (primer envío), pero sólo encuentra realmente el lugar de su reposo en los fieles del Nuevo Testamento (*La Caverna de los tesoros* 19,13).

La paloma que, la primera vez, no puede posarse y vuelve al arca, significa para Gregorio de Elvira que la predicación cristiana no es siempre acogida: «La paloma, que ha sido soltada y que vuelve hacia el arca porque no encontraba dónde descansar sobre la tierra, era la imagen del Espíritu Santo que, aunque derramado sobre toda la tierra por el Señor, no pudo encontrar reposo junto a todos los hombres a causa de la iniquidad del siglo y debía ser llamado de nuevo en el arca de la Iglesia» (Gregorio de Elvira, *El Arca de Noé* 25). Pero cuando, la tercera vez, la paloma no vuelve, dice Hilario, «Esto prefigura la inhabitación en el creyente del Espíritu Santo que, una vez enviado, permanece eternamente en el alma de los fieles» (*De los misterios* 14). Agustín, por su parte, aplica el símbolo de la paloma a la Iglesia y dice que, cuando vuelve al arca sin haber encontrado donde posarse, significa que el Nuevo Testamento no ha prometido a los fieles el descanso en este mundo (*Contra Fausto* 12,20).

La negrura del cuervo hace de él la imagen del pecado que no tiene sitio ni en el cristiano ni en la Iglesia. «El cuervo es la imagen del pecado que se va y no vuelve, siempre que tú también observes una justa regla de conducta» (Ambrosio, *De los misterios* 11). Al no volver al arca, símbolo de la Iglesia, el cuervo se condenó a ser el tipo de los apóstatas y de los pecadores (Pseudo-Cipriano, *A Novaciano* 2,10). La tradición dice que había encontrado fuera del arca donde alimentarse de cadá-

veres, de ahí la idea de que es figura «de los hombres que se han hecho abominables por sus deseos inmundos» y son retenidos por ellos en el mundo (Agustín, *Contra Fausto* 12,20). El cuervo simboliza al pecador: aunque no encuentra descanso en la vacuidad del mundo, dice Hilario, prefiere quedarse en él (*Sobre el salmo* 146,12). A este pájaro, dice Gregorio de Elvira, hay que expulsarlo fuera de la Iglesia y no dejarlo volver, pues «significa los placeres del alma viciosa e impura. Su infame color negro significa la injusticia de los vicios» (*El Arca de Noé* 25). Agustín, que tenía una habilidad especial para crear fórmulas que se recuerdan, dice con frecuencia que los cuervos son los que aplazan sin cesar el momento de convertirse, porque graznan siempre «¡*cras*!, ¡*cras*!» (¡mañana!) (*Sobre el salmo* 102,16). Al graznido de los cuervos, Dios prefiere «el gemido de la paloma», gemido de deseo del hombre que aspira a la patria celeste, gemido del amor inspirado por el Espíritu. «¿Quiénes son los cuervos? Los que buscan su propio interés. ¿Quiénes son las palomas? Los que buscan el interés de Cristo» (*Sobre el Evangelio de Juan* 6,2).

Pero que nadie se inquiete: no se es cuervo por naturaleza. Tal es la conclusión de un sermón de Cromacio de Aquilea: «Oremos al Señor Jesús para que ninguno de nosotros sea encontrado cuervo en la Iglesia del Señor, que no sea expulsado fuera y perezca. Es cuervo todo impuro, todo pagano, todo hereje, que no merece estar en la Iglesia de Cristo [...]. Pero de un cuervo, Dios puede hacer

una paloma [...] ¿Quieres saber de qué cuervo el Señor ha hecho una paloma espiritual? Mira el ladrón que fue crucificado con el Señor. Era un cuervo negro por sus pecados. Pero cuando confesó a Cristo en la cruz, de cuervo se trocó en paloma, es decir, de impuro se hizo puro» (*Sermón* 2,6).

3. El arca y la Iglesia

En los libros más tardíos del Antiguo Testamento, Noé representa el «resto de Israel» que permaneció fiel a Dios. «En el tiempo de la cólera, fue el vástago. Gracias a él permaneció un resto en la tierra cuando se produjo el diluvio», se lee en el libro del Sirácida (44,7). Parece que la comunidad de Qumrán se consideraba el arca que escapa a la corrupción universal. En el cristianismo, la imagen es presentada desde la Primera Epístola de Pedro, donde se trata del «pequeño número, en total ocho personas, que fueron salvadas del agua» gracias al arca (1 Pe 3,21).

3.1. *Noé y sus compañeros*

«Nuestro Señor Jesucristo, el verdadero Noé, posee un pequeño número de íntimos, un pequeño número de *hijos* y de próximos, que comparten su palabra y pueden recibir su sabiduría», dice Orígenes (*Sobre el Génesis* 2,3). «Abriga a sus *hijos*

en el arca de su doctrina y de su Iglesia» (Hilario, *De los misterios* 13). Por el bautismo, los creyentes llegan a ser hijos adoptivos de Dios (Gál 4,5-7) y son representados por los hijos de Noé. Se identifican también con el mismo Noé, como se ve en un apóstrofe de Orígenes a sus oyentes: «No digas: dichoso Noé, porque en el diluvio fue digno de ser el único elegido por el Señor para ser conservado sano y salvo con los suyos, cuando todos los demás perecían en la inundación. Considera que, si haces lo que hizo Noé, también tú serás Noé» (*Sobre Ezequiel* 4,4).

Estar en el arca con Noé era resistir a las pasiones, figuradas por las olas furiosas; dice Filón: «Sostenido, flotando sobre las aguas del inmenso diluvio que había sumergido todas las partes del alma, Noé se mantuvo enérgicamente en la superficie de todos los peligros» (*Migración de Abrahán* 125). «Noé dominó las aguas del deseo», dice Efrén (*Cantos de Nísibe* 1,4) y dirige a Cristo esta oración: «Barquero del arca, sé mi piloto sobre la tierra seca» (1,3). Gregorio Nacianceno considera que «flotar con Noé en el arca es vivir en el mundo sin dejarse influir por las prácticas del entorno (*Discursos* 25,6).

Los compañeros de Noé eran siete, número sagrado. Siete es muchas veces la cifra de la Iglesia: en los primeros capítulos del Apocalipsis, siete Iglesias representan a la Iglesia universal. Gregorio de Elvira entrelaza los dos temas: «Las siete almas que son concedidas a Noé justo y santo son tipo

de las siete Iglesias que, gracias a Cristo, escaparán a la destrucción en el incendio del juicio y reinarán con él en una tierra renovada. Pero quizá perturba a alguien oir hablar de siete Iglesias, cuando no hay más que una sola Iglesia extendida por el mundo. Se habla en plural de siete Iglesias, aunque es sólo una, a causa del Espíritu séptuple [...]. Pues los dones del Espíritu son siete (Is 11,1-3) [...]. Ninguno de nosotros puede tenerlos todos, sino que cada uno de nosotros tiene uno. El Señor es el único que los posee todos, él que es el Cuerpo entero» (*El Arca de Noé* 6-7).

El arca, instrumento de salvación para quien en ella encuentra refugio, es una imagen corriente de la Iglesia. «Por el misterio del diluvio se había predicho la Iglesia futura que Cristo, su rey y su Dios, por el misterio de su cruz, ha mantenido al abrigo del naufragio de este mundo», dice Agustín (*Primera Catequesis* 19,32). Muy a menudo se superponen a la imagen del arca las del navío de la Iglesia o la barca de Pedro, también ellas muy antiguas.

3.2. *Los pecadores en la Iglesia*

Figura de la Iglesia, el arca lo es también por la variedad de animales que guarda. «Todos los tipos de animales han sido encerrados en el arca. También la Iglesia encierra a todas las naciones», dice Agustín (*Contra Fausto* 12,15). Y Jerónimo dice: «En el arca, había animales de todo tipo. En la

Iglesia, naciones de todas las costumbres» (*Contra los luciferinos* 22). Todo el tiempo que duró el diluvio, el lobo cohabitó con el cordero y todos los animales de la casa de Noé reconocieron el poder del hombre: el arca era una especie de nuevo paraíso terrenal, a imagen del cual se representaba la Iglesia. Con la llegada del verdadero Noé, declara Cirilo de Jerusalén en sus *Catequesis*, «los lobos en el sentido espiritual pacen con los corderos. A su llegada, la Iglesia acoge el ternero y el toro junto con el león» (17,10). «Cuando un hombre rapaz o libidinoso entra allí y escucha las divinas palabras de la enseñanza, su estado de ánimo cambia y de lobo se convierte en oveja», dice Juan Crisóstomo (*Homilía sobre Lázaro* 6). Efrén de Nísibe canta también en sus himnos la admirable paz que reina en el arca, símbolo de la de la Iglesia (*Sobre la Iglesia* 51,2-3).

Pero fue necesario reconocer que la realidad no era siempre tan idílica. Algunos lobos sólo momentáneamente se habían covertido en corderos. La carga del arca es tema de discusión a comienzos del siglo III, cuando se plantea la cuestión de si la Iglesia debe o no excluir de su seno a los pecadores (Tertuliano, *Sobre la idolatría* 24). Se recuerda que Noé había recibido la orden de hacer entrar en el arca «animales puros e impuros» (Gn 7,8). Hipólito arremetía contra el papa Calixto, que «veía una figura de la Iglesia en el arca de Noé, al encerrar perros, lobos, cuervos y todas las especies de animales puros e impuros» y decía «es así como debe

ser en la Iglesia» (*Philosophoumena* 9,12). A Novaciano, otro rigorista de mediados del siglo III, un autor anónimo le recordaba que en el arca habían coexistido el cuervo y la paloma (Pseudo-Cipriano, *A Novaciano* 2,9-10). «En el arca —dice también Jerónimo contra los partidarios de Lucifer de Cagliari más de un siglo después— estaban el leopardo y el ciervo, el lobo y el cordero. En la Iglesia hay justos y pecadores, recipientes de oro y de plata que coexisten con recipientes de madera y de arcilla» (*Contra los luciferinos* 22).

En África, a comienzos del siglo V, los donatistas que prolongaban un cisma que duraba más de un siglo, pretendían ser una Iglesia de puros, de la que habían sido amputados todos los pecadores. El cuervo se fue del arca y no volvió: signo, dicen los donatistas, de que no podría haber pecadores en la Iglesia. Pero Agustín arguye que «tras la partida del cuervo, no faltaban en el arca otros animales impuros. Queda de todo, animales puros y animales impuros, mientras dura el diluvio, mientras dure este mundo» (*Conferencia con los donatistas* 3,9,16). La idea recurre con frecuencia en Agustín: nadie salvo Dios, puede saber antes del día del Juicio quién es verdaderamente fiel y quién no lo es.

3.3. *La salvación en la Iglesia*

«De la misma manera que, en este bautismo del mundo, que lo purifica de la perversidad de otro

tiempo, el que no estaba en el arca no pudo ser salvado por medio del agua, ahora no se puede considerar salvado por el bautismo, si no ha sido bautizado en la Iglesia, que según el símbolo del arca única, ha sido fundada sobre la unidad» (Cipriano, *Epístola* 74,11). Es en Cipriano, muy preocupado por mantener la unidad de la Iglesia amenazada por los cismas en tiempos de la persecución de Decio, donde se ven por primera vez aparecer las fórmulas que desembocarán en el adagio que en los siglos siguientes será muchas veces motivo de preocupación: fuera de la Iglesia, no hay salvación. Sólo escapa a la muerte, dice, el que está en el arca de la Iglesia (*Sobre la unidad de la Iglesia* 6).

Partiendo del principio de que el arca era figura de la Iglesia, los autores antiguos han buscado un sentido figurado a los detalles de la construcción del arca. A comienzos de nuestra era, ya no se comprendía muy bien cuál era la madera elegida por Dios para la construcción (Gn 6,14). Las traducciones vacilaban entre maderas «que no se pueden pudrir» y maderas «trabajadas a escuadra». Pero los dos términos han servido igualmente de base para una interpretación moral. ¿Qué es un tronco trabajado a escuadra sino algo «que no se desequilibra de ninguna manera y que, de cualquier modo que se le haga girar, mantiene constante y sólidamente su sitio» como dice Orígenes, que hace de esto el símbolo de los maestros que enseñan en la Iglesia y consolidan la fe de los creyentes (*Sobre el Génesis* 2,4). Agustín desarrolla una sim-

bología análoga: «Dios manda que el arca sea hecha de maderas trabajadas a escuadra para representar la perfecta estabilidad de la vida de los santos, pues, hacia cualquier dirección que se vuelva una madera equilibrada, permanece en equilibrio. Todo lo que se describe en la construcción de esta arca es signo de las realidades de la Iglesia» (*La ciudad de Dios* 15,26). Las maderas que no se pueden pudrir evocan la santidad y la perennidad: «las maderas que no se pueden pudrir, son las almas de los santos y de los justos», dice además el obispo de Hipona (*Sermón* 264,5). Según Gregorio de Elvira, «el arca construida con maderas que no se pueden pudrir designa la construcción de la Iglesia que debe permanecer siempre con Cristo» (*El Arca de Noé* 5).

La madera del arca debía además endurecerse con betún —procedimiento de impermeabilización de la madera—, «tanto en el interior como en el exterior» (Gn 6,15). Para Epifanio de Salamina, es porque el asfalto hace huir a las serpientes, símbolo del mal (*Panarion* 51,2,1). Para Orígenes, significa que no sólo hay que parecer justo, sino serlo: «El arquitecto de la Iglesia, Cristo, no quiere que seáis como los que parecen justos por fuera a los ojos de los hombres y en su interior son sepulcros de muertos (cf. Mt 23,27). Os quiere santos de cuerpo en el exterior y puros de corazón en el interior» (*Sobre el Génesis* 2,4).

Para Agustín, el betún es lo que hace mantenerse la construcción que es la Iglesia: el amor fra-

terno. «Las maderas del arca están calafateadas con betún por dentro y por fuera, para significar, por el ensamblaje de las piezas de maderas que se hacen sólo una, lo que debe soportar la caridad: la unión fraterna no debe jamás ceder ante los escándalos que experimenta la Iglesia [= el diluvio], ya vengan del exterior o del interior, y el vínculo de la caridad no debe desatarse. El betún es, en efecto, un cuerpo vigoroso, muy caliente y muy fuerte que significa el ardor de la caridad, que sufre todo en virtud de su fuerza para mantener la unión espiritual» (*Contra Fausto* 12,14).

4. La historia de Noé en la iconografía

En los muros de las catacumbas, se encuentran con frecuencia representaciones aisladas de palomas que llevan un ramo de olivo. En el mundo romano, la hoja perenne del olivo revestía a veces un significado funerario, lo que podría haber contribuido al éxito de la imagen en el cristianismo. La paloma con el ramo, que evoca la serenidad recuperada de los elementos, es el equivalente a los deseos que se leen en las lápidas sepulcrales: «(que descanse) en paz, (*requiescat*) *in pace*». Muy probablemente la imagen evoca también el bautismo, el sacramento de iniciación que hacía esperar al difunto la vida eterna. Un texto de mediados del siglo III, es decir, contemporáneo de muchas de nuestras pinturas, afirma explícitamente que la paloma

que viene a Noé en su arca, prefigura, por el ramo de olivo que sostiene en el pico, «el sacramento del bautismo» (Pseudo-Cipriano, *A Novaciano* 3,3). Según la fórmula ya citada de Efrén, significa «la buena nueva de la salvación».

Noé figura en más de cuarenta pinturas y en una treintena de sarcófagos, pero no aparece hasta finales del siglo III. Esto podría explicarse por el hecho de que, a diferencia de Jonás o Daniel, se ha integrado raramente en las listas de la liturgia y de textos antiguos con personajes del Antiguo Testamento salvados por Dios. En el arte funerario lo más frecuente es que Noé sea representado solo y, a causa de un juego con la palabra *arca*, en un arca transformada en cofre doméstico, provisto de cerradura, patas y tapadera. Unas veces, el patriarca tiene los brazos elevados al cielo en postura orante. Otras, tiende las manos para acoger la paloma portadora del ramo de olivo. El sarcófago de san Matías de Treves, donde figuran las ocho personas salvadas en el arca y animales, es una excepción.

Arca podía igualmente designar un sarcófago. Se encuentra ocasionalmente una comparación entre Noé encerrado en el arca y Cristo en la tumba. El difunto podía también ser identificado con Noé: sobre una lápida sepulcral de la catacumba de Calixto, Noé es reemplazado por una mujer, denominada Juliana, según la inscripción. La significación de la imagen es clara: el cofre está abierto, la paloma está ahí, el gesto de oración es el de una acción de gracias por la salvación dada por Dios. Es el

anuncio de que el diluvio ha terminado, es decir, de que el fiel sale victorioso del juicio y se abre ante él el mundo nuevo, simbolizado por el ramo de la paloma. ¿Diluvio moral del mundo presente o diluvio escatológico del juicio final? La imagen es ambigua en este punto, igual que las concepciones escatológicas de los antiguos.

Aguas destructoras del diluvio, aguas de la muerte, aguas salvíficas del bautismo, todos estos significados se entremezclan. En Justino y Tertuliano y, probablemente, ya en la Primera Epístola de Pedro, las interpretaciones bautismal, eclesial y escatológica están presentes y se entrelazan. Por eso es inútil querer, como se ha hecho a menudo, limitar la significación de la imagen a un único aspecto: remisión de los pecados, liberación, bautismo... Noé es un símbolo crístico que evoca la salvación del creyente por el bautismo, es descenso a las aguas de la muerte con Cristo, y la entrada del difunto en el mundo nuevo de la resurrección.

IX

ADÁN Y EVA

Adán y Eva no forman parte de los motivos más antiguos ni de los más extendidos del arte funerario romano. En Roma, la imagen aparece por primera vez en la segunda mitad del siglo III en la catacumba de Pedro y Marcelino. Fuera de Roma, en el baptisterio de Dura Europos, en la catacumba de san Genaro en Nápoles o en Nola, se encuentra la escena algunos años antes. Es enigmática. No es que sea difícil de descifrar. Un hombre y una mujer, desnudos a excepción de un paño que sujetan normalmente con una mano, rodean un árbol, cargado o no de frutos, en cuyas ramas está colgada o no una serpiente. Esta última aparece a veces al pie de un árbol, otras no aparece en absoluto.

La escena parece extraña en las catacumbas porque tiene para nosotros resabios de falta, de castigo y de muerte. Pero ¿es seguro que la imagen era tan negativa en la época paleocristiana? Todos los temas bíblicos conservados en el arte funerario son figuras de liberación. Recuerdan situaciones

de angustia moral, para hablar de la salvación. ¿Las representaciones de Adán y Eva serían una excepción a esta regla? El hecho mismo de que la escena aparezca siempre en compañía de las figuras tradicionales de salvación, en particular de la roca golpeada por Moisés y de la resurrección de Lázaro, hace pensar más bien que también en ella se veía un mensaje de vida.

1. El hombre ha sido hecho para la inmortalidad

En el célebre relato del Génesis, Dios, después de haber creado al hombre y la mujer, los instala en un jardín paradisiaco, un vergel, con libre disposición de todos sus frutos. Hay sin embargo una prohibición —se encuentra el esquema en más de un cuento—, cuya transgresión debe entrañar la muerte: «No comerás del árbol del conocimiento del bien y del mal (o: de la felicidad y de la desgracia; literalmente: de lo bueno y de lo malo), pues el día que comas de él, morirás» (Gn 2,17). El árbol y la prohibición han sido objeto de numerosas especulaciones, sobre las que no es necesario detenerse aquí. Según la interpretación más plausible, el antiguo relato habla de los límites de la inteligencia humana. Inaccesible al hombre, el conocimiento total es patrimonio de Dios. La continuación del texto (3,5) muestra que su posesión sería capaz de convertir al hombre en Dios.

El hombre había sido creado si no inmortal (nuestros autores dudan sobre este punto), al menos capaz de vivir eternamente, porque tenía acceso libre al árbol de la vida (2,9). Como dice Teófilo de Antioquía en el siglo II, «por naturaleza, el hombre no era más mortal que inmortal. Si hubiera sido creado desde el principio inmortal habría sido Dios. Si hubiera sido creado mortal, habría parecido que Dios era la causa de su muerte. No ha sido creado, pues, ni mortal ni inmortal, sino capaz de las dos cosas» (*A Autolycos* 2,27). La muerte no es natural, es el castigo de una desobediencia. Algunos Padres consideran incluso que es más bien el efecto de la piedad de Dios hacia el hombre pecador, «para que el pecado que estaba en él no fuera inmortal, ni el mal sin fin e incurable» (Ireneo, *Contra las herejías* 3,23,6). Como explica Cromacio de Aquilea, «si el hombre, sin ser rescatado del pecado, hubiera gustado del árbol de la vida, ciertamente habría vivido para siempre, pero para un castigo eterno, no para la gloria. Era importante que todos los hombres estuvieran primero condenados a morir, por haber transgredido el mandamiento, y por este medio fueran llamados de nuevo a la gracia» (*Sermón* 38,2). Por tanto, el hombre es enviado de nuevo al jardín del Edén y alejado del árbol de la vida para no quedar paralizado en un estado de pecado y alejamiento de Dios que es peor que la muerte física.

La muerte es una realidad, no una fatalidad: el hombre podía alimentarse cotidianamente del ár-

bol de la vida siendo fiel al mandamiento de Dios, que, como explica Tertuliano, representaba en resumen toda la Ley divina (*Contra los Judíos* 2,2-5). Era el documento de la alianza con Adán de que hablan los Padres (Afrahates, *Exposiciones* 11,11-12). La falta de Adán y Eva es la ruptura de esta alianza. Como niños desobedientes, no han comprendido que, por su propio interés, se les prohibía algo que no correspondía a su edad (Teófilo, *A Autolycos* 2,25). «Seréis como dioses», había susurrado la serpiente: la falta de Adán, se escribe muchas veces, es el orgullo. Para Ireneo, el hombre, mal aconsejado por la serpiente, tomó por una propiedad natural la incorruptibilidad de que gozaba en el paraíso y se creyó igual a Dios: «Este orgullo le había enmascarado el amor de que era objeto por parte de Dios y había cegado su espíritu» (*Contra las herejías* 3,20,1). En la caída, explica con frecuencia Agustín, el hombre se desvía de Dios para volverse hacia sí mismo y entonces descubre que no es nada, pues sólo adhiriéndose a Dios, que es el Ser, puede subsistir en el ser. Si se vuelve hacia las realidades sensibles y transitorias, se descompone con ellas en la nada. La falta de Adán es el pecado tipo, que cada humano reproduce por su propia cuenta. Hay también una cierta solidaridad de los hombres en el mal. Autores como Tertuliano y Orígenes habían visto bien que el pecado no es sólo individual, que el de los padres lleva consigo el de los hijos. Esto conduce, a finales del siglo IV, a plantear la cuestión de una

transmisión de este pecado. Con Agustín, en los primeros decenios del siglo V, se hablará de un pecado «original», en el sentido de un pecado que estaría en el origen de todos los pecados de la humanidad y se transmitiría con el nacimiento, ideas que dieron lugar después a extrañas aberraciones, que no gozan de unanimidad en la tradición cristiana.

En nuestras imágenes, Adán y Eva cerca del árbol evocan incontestablemente las consecuencias de la desobediencia: están desnudos y se cubren de hojas. Hasta después de haber comido el fruto prohibido «no supieron que estaban desnudos». Entonces conocieron la vergüenza y quisieron esconder su desnudez. En fecha antigua, el recuerdo de la falta es esencialmente la pareja de la doctrina de la redención. Cristo, dicen numerosos textos, ha curado «la herida del viejo Adán» y ha abolido en su persona el castigo que pesaba sobre él, cancelando la deuda del hombre con la muerte, según una metáfora común en los autores cristianos de la Antigüedad.

2. La salvación de Adán y Eva

Desde el origen, Dios preparaba ya el remedio. «Adán ¿dónde estás?» son las primeras palabras que dirige al hombre tras el pecado. Esta pregunta, dice Novaciano en el siglo III, «manifiesta la esperanza de que el hombre será reencontrado y salva-

do en Cristo» (*Sobre la Trinidad* 1,12). El Hijo de Dios, pastor a la búsqueda de la oveja perdida, se encarna para plantear a la humanidad esta misma cuestión. Así lo explica Ireneo: «En los últimos tiempos, el Verbo mismo de Dios ha venido a llamar al hombre, recordándole sus obras, aquéllas en las que vivía cuando se ocultó a los ojos de Dios. Igual que en otro tiempo Dios habló a Adán por la tarde para buscarlo, en los últimos tiempos, con la misma Voz, ha visitado a Adán para buscarlo» (*Contra las herejías*, 5, 15,4).

Se encuentra a menudo en el cristianismo antiguo la idea de que el Hijo de Dios se hizo hombre para reparar desde el interior de la humanidad los estragos del primer Adán. Ya en el Apocalipsis triunfa sobre «la antigua serpiente» (20,3). Pablo dibuja muchas veces un paralelo entre el primer Adán, cuya falta ha traído consigo la muerte de los hombres, y Jesús, el segundo y verdadero Adán, que da la vida al mundo: «Igual que por un hombre llegó la muerte, por un hombre viene también la resurrección de los muertos. Lo mismo que todos murieron en Adán, todos revivirán en Cristo (1Cor 15,21-22).

Ireneo multiplica estas correlaciones, que no dejan de alimentar después los comentarios sobre la redención. Citemos un ejemplo entre cien: «Como en el primer hombre, Adán, todos habíamos sido encadenados a la muerte por el hecho de la desobediencia, era necesario que, por la obediencia de Aquél que se haría hombre por nosotros, fuéramos

librados de la muerte. Como la muerte había reinado sobre la carne, era necesario que, destruida por medio de la carne, dejara escapar al hombre de su opresión. El Verbo se hizo carne a fin de que, destruido por la misma carne que él había dominado, el pecado no estuviera ya en nosotros. Por esto, el Señor recibió una carne formada de la misma manera que la del primer hombre, a fin de combatir por sus padres y vencer en Adán a quien en Adán nos había vencido» (Ireneo, *Demostración* 31). A Eva, virgen desobediente que escucha las proposiciones de la serpiente, figura del ángel del mal, responde en simetría la Virgen María que, «obedeciendo, se convirtió en causa de salvación para ella misma y para el género humano», al acoger en la Anunciación la palabra del ángel. «Lo que la virgen Eva había atado por su incredulidad, la Virgen María lo desató por su fe» (*Contra las herejías* 3,22,4).

Parece pues que, a los ojos de un cristiano, Adán y Eva están desde ese momento salvados. Según Agustín, casi toda la Iglesia está de acuerdo en decirlo. El tema de la salvación de los primeros padres estaba especialmente vinculado al descenso a los infiernos. La primera Epístola de Pedro habla de una predicación de Cristo entre los muertos. Un apócrifo antiguo dice que Cristo bautizó allí a Adán. En el *Evangelio de Nicodemo* marca a Adán con el signo de la cruz y lo saca de la mano hacia el paraíso, lo que ha influido grandemente en el arte medieval. Pensemos en los mosaicos de san Marcos en Venecia o en los iconos bizantinos de la Re-

surrección. Cristo, dice Hipólito, es «el que ha sacado del Hades profundo al primer hombre formado a partir de la tierra, perdido y prisionero de las ataduras de la muerte. El que ha descendido de lo alto y ha hecho subir a lo alto al que estaba abajo, el que se convirtió en evangelista de los muertos, el redentor de las almas y la resurrección de los sepultados» (*Sobre la gran Oda* 1).

La salvación ofrecida a Adán lo es igualmente a todo creyente después de la resurrección de Cristo, quien, dice un sermón de Cromacio de Aquilea, es la llave del cielo. «Para abrirnos la puerta del cielo por su Ascensión, resucitó en su cuerpo y subió a los cielos con su cuerpo. Hasta el momento de la resurrección, esta puerta permanecía cerrada y clausurada para él. El camino se abrió por la resurrección de Cristo» (*Sermón* 1,5-6). Por el bautismo, el hombre se puede reintegrar al paraíso: «Cuando renuncias a Satán —dice Cirilo de Jerusalén a los neófitos— pisoteando toda alianza con él, rompes los viejos pactos con el infierno y se te abre el paraíso de Dios, el que plantó en oriente, de donde, a causa de su desobediencia, fue expulsado nuestro primer padre» (*Catequesis mistagógicas* 1,9).

El retorno al paraíso comienza desde el instante del bautismo, pues el paraíso de Cristo es la Iglesia, jardín regado por los cuatro ríos de los Evangelios (Hipólito, *Sobre Daniel* 1,7), donde el hombre reencuentra la familiaridad divina y bebe en la fuente de la vida. Plantada en la Iglesia, el alma de los creyentes se convierte ella misma en un paraí-

so. «Se convierten en un jardín de delicias. Crece en ellos, con savia vigorosa, un árbol cargado de frutos, adornado con los frutos más sabrosos. Éste es el terreno donde han sido plantados el árbol de la ciencia y el árbol de la vida» (*Epístola a Diogneto* 12,1-2). A la inversa, perder el bautismo y volver a la vida antigua es como una expulsión del paraíso, según dicen las *Catequesis* de Teodoro de Mopsuesta (1,6). Barsabé de Jerusalén clamaba: «No caigáis del paraíso que es la Iglesia de Dios» (*Discurso* 6). Pero la entrada plena y definitiva en el paraíso de Dios está reservada al más allá, de ahí esta oración de Macrino a la hora de la muerte: «Tú que has roto la llama de la espada de fuego y devuelto al paraíso al hombre crucificado contigo que se había confiado a tu misericordia, acuérdate de mí en tu reino» (Gregorio de Nisa, *Vida de Macrino* 24,29).

3. El árbol

Adán y Eva rodean el árbol del paraíso en nuestras imágenes. Según las antiguas traducciones latinas, tras la falta, se escondieron «bajo el árbol» (Gn 3,8). ¡Valiente escondite, se dirá! Y ¿de qué árbol se trata? La mayoría de los autores no lo precisan. Dídimo piensa que es el árbol del conocimiento (*Sobre Génesis* 3,6-8) y Jerónimo unas veces decide a favor del árbol de la vida (*Epístola* 121,8), otras del árbol del conocimiento (*Sobre Isaías* 9,29,15-

16). Esta vacilación es reveladora de la tendencia de los antiguos a confundir los dos árboles, que se explica por otra parte por las ambigüedades del propio texto bíblico. «Había un árbol de vida en medio del jardín», está escrito. Ahora bien: el texto añade más adelante que está prohibido comer «del fruto del árbol que está en medio del jardín» (Gn 2,9; 3,3). Dicho de otro modo, y Gregorio de Nisa ya lo había señalado, los dos árboles están en el centro del jardín (*Sobre el Cántico* 12), pues el conocimiento es para el hombre una realidad tan fundamental como la vida.

En el judaísmo, la tendencia a la asimilación de los dos árboles se veía reforzada por el hecho de que la sabiduría es llamada «un árbol de vida para quien la atrapa» (Prov 3,18). En Israel, toda la sabiduría está contenida en la Ley de Dios, cuya enseñanza funda todo conocimiento verdadero, como expresa con fuerza el libro del Deuteronomio (4,6-8). También un «targum» de Génesis 3,24 dice que «la Ley es un árbol de vida para todo hombre que la estudia y observa sus preceptos». Vida y conocimiento están íntimamente mezclados. Se encuentran ecos de estas concepciones en el cristianismo. Para Hermas, a finales del siglo I, la Ley es un gran árbol, «y esta Ley es el Hijo de Dios» (*El Pastor* 69,2). Barsabé dice que los frutos del árbol de vida son las palabras de las Escrituras (*Discursos* 3). La palabra de Dios, añade Efrén, «es un árbol de vida que por todas partes te tiende sus frutos benditos» (*Sobre el Diatessaron* 1,18). También se ve en el cristianis-

mo antiguo a Cristo, Verbo de Dios, identificado con el árbol de vida. Jesús, dice Justino, «tuvo por símbolo el árbol de vida del paraíso» (*Diálogo* 86,1). «El Salvador —dice una homilía atribuida a Efrén— es como un árbol plantado en medio del mundo» (*Himno sobre la natividad* 6).

Para Hipólito (*Sobre Daniel* 1,17), Orígenes o el Ambrosiaster (*Cuestiones* 106,19), los dos árboles representan la palabra de Dios, pero distinguen el árbol del conocimiento, símbolo de la Ley, y el árbol de vida, figura del Logos de Dios. Comer indebidamente del árbol del conocimiento es para Orígenes tomar el Antiguo Testamento literalmente, lo que es mortal, pues «la letra mata y el espíritu vivifica» (*Sobre la Epístola a los Romanos* 6,11). Pero el árbol del conocimiento es bueno en sí, como recuerda el autor de la *Epistola a Diogneto*: «No es el árbol de la ciencia el que mata, es la desobediencia la que mata». Dios, al colocar este árbol en medio del jardín, «nos ha mostrado en la ciencia el acceso a la vida [...]. No hay vida sin ciencia ni ciencia segura sin la verdadera vida. Por eso los dos árboles fueron plantados uno junto al otro» (12,2-4). En una carta de Ambrosio a Ireneo, obispo de Sirmium, la asimilación de los dos árboles es evidente, porque invita a «subir a la montaña celeste de las Escrituras para allí cortar la leña del árbol de la sabiduría, del árbol de la vida, del árbol del conocimiento» (*Epístola* 12,8).

Otro tema antiguo y muy extendido contribuye a la confusión de los dos árboles: la representación

de la cruz como árbol de vida. La idea es cuando menos paradójica, siendo la cruz por excelencia el leño (o árbol: *lignum*) de muerte. Ciertamente, como dice Clemente de Alejandría, «el Verbo floreció y dio fruto y, hecho carne, ha vivificado a los que han gustado su bondad», pero «fue en el árbol donde se nos dio a conocer y "nuestra vida allí ha sido colgada" (Dt 21,23) por nuestra fe» (*Stromata* 5,72). Eso explica el desplazamiento desde Cristo árbol de vida a la cruz árbol de vida.

Según Cirilo de Jerusalén, la cruz es «el árbol de Jesús» (*Catequesis* 13,2), «el árbol de vida plantado en la tierra para que la tierra, en otro tiempo maldita, goce de la bendición y los muertos sean liberados» (13,55). Este árbol, se dice en una *Homilía pascual* atribuida a Hipólito «es una planta de salvación eterna. De él me alimento y en él obtengo descanso [...]. Gozo libremente de sus frutos que me habían sido reservados desde el origen» (§ 51). «La cruz de Cristo —declara Ambrosio— nos ha devuelto el paraíso. Ella es el árbol que el Señor ha mostrado a Adán diciéndole que era necesario que comiera del árbol de la vida que estaba en medio del paraíso y no del árbol de conocimiento del bien y del mal» (*Sobre el salmo* 35,3).

La relación entre Adán y Cristo, Eva y María, de la que ya se ha tratado, se prolonga, desde Ireneo, en un paralelo antitético entre el árbol del Edén y la cruz. «La transgresión que se había perpetrado por medio del leño fue destruida por la obediencia cumplida por medio del leño, la obedien-

cia por la que el Hijo del hombre obedeció a Dios cuando fue clavado en el madero, aboliendo con ello la ciencia del mal y procurando la ciencia del bien. Pues el mal es desobedecer a Dios y obedecer a Dios es el bien» (*Demostración* 33). En Cristo, «Adán, en otro tiempo vencido por el leño, es hoy por el leño vencedor», dice Hipólito (*Sobre la Gran Oda* 1). Según Juan Crisóstomo, «la madera del árbol ha arrojado a los hombres al abismo y la madera de la cruz los ha sacado de él» (*Sobre los cementerios* 2). «A causa del árbol del paraíso, el género humano había caído a los infiernos —se lee en Efrén—. Por el árbol de la cruz ha pasado a la morada de la vida» (*Sermón sobre Nuestro Señor* 4). En el siglo VI, Cesáreo de Arles dirá que Adán ha mostrado el árbol de la muerte y Jesús el árbol de la vida (*Sermón* 112,1).

A Adán que tiende la mano hacia el árbol, responde Jesús que, en el árbol de la muerte, ha «extendido las manos», según un eufemismo antiguo que designa el suplicio de la crucifixión. Así en una *Homilía pascual* de Hesiquio de Jerusalén: «Adán, por haber extendido las manos, ha atraído sobre nosotros la muerte, mientras que nuestro Maestro, por la extensión de sus manos, ha salvado todo» (1,3). La imagen estaba ya en la homilía *Sobre la Pascua* atribuida a Hipólito: «En el lugar del leño, ha plantado el leño. En el lugar de la mano perversa que se había extendido en otro tiempo en un gesto de impiedad, ha clavado su propia mano inmaculada en un gesto de piedad. Ha mostrado en

su persona toda la verdadera vida colgada del leño» (§ 50). Entre los latinos, Agustín conoce también el tema (*Sobre el Génesis contra los maniqueos* 2,22,34), y entre los sirios, Efrén, que escribe: «Las manos que el hombre había extendido hacia el árbol de la ciencia, transgrediendo el mandamiento, eran indignas de ser extendidas hacia el árbol de la vida para recibir los dones de Dios que habían despreciado. Nuestro Señor tomó esas mismas manos y las ató a la cruz, con el fin de que maten a su asesino y lleguen a su vida bienamada: "Estarás conmigo en el jardín de delicias"» (*Sobre el Diatessaron* 20,24).

La asimilación de la cruz al árbol de vida es evidente en los autores que hablan de los frutos del árbol de la cruz. «El que cree en Cristo, dice Comodiano, poeta de finales del siglo III, come del árbol de vida donde estuvo colgado el Señor» (*Carmen Apologeticum* 333). «Sobre el leño fue suspendida la vida llevando los frutos que son los preceptos. Creyentes: recoged allí ahora los frutos de vida» (*Instrucciones* 1,35,9-10). Adán había tendido prematuramente la mano hacia los frutos del árbol del conocimiento, y murió. Ahora, ha llegado el tiempo en que el hombre debe tender la mano hacia el fruto del árbol de la vida: «Estos frutos me habían sido reservados desde siempre», leemos en Hipólito. «Extiende tus brazos hacia la cruz —dice Efrén— para que el Señor crucificado extienda sus brazos hacia ti. Quien no extiende la mano hacia su cruz tampoco puede acercarse a su

mesa», es decir, al altar y al pan sacramental (*Sobre el Diatasseron* 20,23).

Si en Comodiano el fruto es todavía la doctrina, en Orígenes, puede designar también la eucaristía (*Sobre la oración* 27). Lo mismo sucede en el Ambrosiaster, que escribe: «El árbol de vida que estaba colocado en el paraíso era imagen de la gracia futura de Dios, es decir, del cuerpo del Señor, que da la vida eterna a quien lo come» (*Cuestiones* 109,26). «Su cuerpo reemplaza los frutos del árbol —dice Efrén—. Comemos la vida que está en Cristo» (*Diatasseron* 21,25). Hoy es necesario que el creyente extienda la mano hacia el árbol, para ser alimentado con la Escritura y los sacramentos. Como declara Comodiano, «la muerte estaba escondida en el leño y la vida estaba escondida en el leño» (*Carmen Apologeticum* 329).

4. La serpiente en el árbol

Si el árbol que rodean Adán y Eva es el árbol de la vida, ¿por qué la serpiente aparece con frecuencia enrollada al tronco o colgada de las ramas? Estamos acostumbrados a ver en ella la figura de Satán, que convenció a la primera pareja para que desobedeciera. Pero la serpiente, que causa la muerte y evoca la inmortalidad por la muda que le devuelve la juventud, es un símbolo ambivalente, como recuerdan Orígenes y Agustín. Muy a menudo, se relaciona la serpiente del Edén con otra ser-

piente que representó un papel positivo: la serpiente de bronce que, siguiendo la orden de Dios, Moisés ató a un leño erguido, para curar a los hijos de Israel de las mordeduras de las serpientes venenosas que los atacaban en el desierto. «Todo el que haya sido mordido y la mire, seguirá vivo», había dicho el Señor (Nm 21,4-9). Filón, Barnabé, Justino y Barsabé asocian las dos serpientes. Lo mismo ocurre, en los siglos IV y V, con Efrén, Agustín o Máximo de Turín. El pasaje del libro de los Números es invariablemente relacionado con la crucifixión. Así aparece ya en el Evangelio de Juan: «Como Moisés elevó la serpiente en el desierto, así es necesario que el Hijo del hombre sea elevado, a fin de que todo el que crea tenga por él, la vida eterna» (3,14). En la teología joánica, la elevación significa a la vez la crucifixión y la exaltación en la gloria.

El episodio es frecuentemente recordado por los autores antiguos. Algunos sienten la necesidad de precisar que no enseña a poner su fe en la serpiente que Dios ha maldecido desde el origen, pues gnósticos como los ofitas daban culto a la serpiente del Edén, en la que veían el bienhechor que había dado al hombre el conocimiento (Pseudo-Tertuliano, *Contra las herejías* 2,1). No, dice Justino, esta serpiente era sólo un signo que prefiguraba la cruz (*Diálogo* 91,4). Anunciaba al Salvador que curaría al hombre de «la antigua herida de la serpiente», según la expresión de Ireneo (*Contra las herejías* 4,2,7). La serpiente atada al leño evoca globalmente la crucifixión. «En la serpiente de

bronce estaba figurada mi serpiente, la buena serpiente. Una buena serpiente que, con su boca, derramaba remedios en lugar de veneno». Leyendo estas líneas de Ambrosio (*Sobre el salmo* 118,6,15), se piensa en algunas representaciones en las que la serpiente tiene en su boca el fruto que tiende a los primeros padres. Sin embargo, a pesar de la autoridad del Evangelio de Juan, los Padres con frecuencia han rechazado hacer de la serpiente una figura de Cristo.

En la serpiente de bronce se reconocía más bien al diablo, como explica Tertuliano: «La cruz del Señor debía librarnos de las serpientes, es decir, de los ángeles del diablo, colgando en ella al diablo, es decir, a la serpiente muerta» (*Sobre la idolatría* 5,4). En efecto, «en la cruz del Señor ha sido colgado y clavado el diablo. Pues el Señor ha sido crucificado, pero es el diablo el que ha muerto» (Jerónimo, *Sobre el salmo* 105,7). Esto es lo que curó a los hebreos en el desierto, dice Gregorio Nacianceno: «Miraban la serpiente colgada y abatida por la Pasión de Cristo» (*Discursos* 4,65). La serpiente de bronce aparece como una especie de trofeo en el que, según la costumbre antigua, están colgados los despojos del enemigo (Jerónimo, *Epístola* 78,37).

Figura del diablo, la serpiente clavada al leño representa también la muerte: «Cristo vino para la vida del hombre y ha matado la serpiente, es decir, la muerte. Le ha clavado la cabeza en el leño de la cruz» (Barsabé, *Discursos* 9). «La serpiente del desierto —dice Agustín— representa la muerte causa-

da por la serpiente del paraíso, según la figura de retórica que designa el efecto por la causa» (*La Trinidad* 3,10,20). «Por su muerte, ha matado la muerte». Esta expresión, que tiene probablemente origen litúrgico, resume para el obispo de Hipona el episodio de Números 21,6-9 (*Sobre la Epístola a los Gálatas* 22). Es probable que la serpiente colgada en el árbol de Adán y Eva evocara en las conciencias a la serpiente de bronce, lo que podría explicar que este último motivo, aunque corriente en la literatura, esté ausente del arte funerario antiguo, cuando era tan sugestivo y fácil de representar.

A la luz de los textos que hemos citado, la imagen de Adán y Eva aparece ante nosotros bajo un nuevo aspecto. El árbol con la serpiente significa la muerte, pero evoca también el árbol de la cruz y el árbol de vida. Esto podría explicar que en ciertos casos esté cargado de frutos, a menos que el modelo iconográfico del árbol con manzanas de oro guardadas por el dragón en el jardín de las Hespérides haya influido.

En varias imágenes del siglo IV, Adán y Eva hacen un gesto de aclamación mirando al árbol: «Leño tres veces bendito que transporta nuestras almas al cielo», decía Hesiquio (*Homilía pascual* 1,4). El gesto de Adán y Eva hacia el árbol no es el gesto del pecado de Génesis 3,6 —el pecado ha pasado, están ya desnudos—, sino que expresa la esperanza de la vida bienaventurada: por la gracia de Dios concedida en Cristo, el hombre tiene de nuevo acceso al árbol de la vida. En algunas de nuestras

imágenes funerarias, la mano tendida hacia el fruto recuerda quizá la promesa del Apocalipsis: «Al vencedor, le daré a comer del fruto del árbol de vida que está en el paraíso de Dios» (2,7) en el corazón de la Jerusalén celeste (22,2). La misma desnudez de Adán y Eva no es ya una desnudez vergonzosa. Ambrosio incluso llega a ver en el paño con el que habían cubierto su vergüenza una profecía de la resurrección (*Sobre el salmo* 1,43). Adán y Eva rodeando al árbol con la serpiente evocan la derrota definitiva de Satán.

La figura de Adán y Eva, como todas las imágenes fundamentales del arte funerario de las que hemos tratado, hablaba de muerte y de resurrección. «Dios —dice Ireneo de Lyon— ha permitido que, desde el comienzo, el hombre fuera tragado por el gran monstruo, autor de la transgresión, porque él preparaba por adelantado la adquisición de la salvación efectuada por el Verbo, por medio del "signo de Jonás"» (*Contra las herejías* 3,20,1). A la imagen de Jonás tragado por el monstruo marino, se superpone la de Adán, «devorado» por la serpiente del jardín del Edén, pero como él salvado por Cristo.

X

LOT Y SU MUJER

La historia de Lot es de las que en otro tiempo hacía que se prohibiera la lectura de la Biblia a las jóvenes. Recordemos los hechos. Dios ha escuchado las quejas de los hombres contra las faltas de Sodoma y Gomorra y decide infligir a la región el castigo merecido. Con su oración, Abrahán obtiene que Dios no haga perecer a toda Sodoma, siempre que se encuentren allí diez justos. Dios envía dos ángeles a Sodoma a buscar a estos justos. Pero «todo el pueblo sin excepción» los ataca y pretende abusar de ellos. Lot se revela como el único justo de la ciudad. También es sólo a Lot y a su familia a quien los ángeles hacen salir de la ciudad antes de que la lluvia de azufre y fuego se abata sobre toda la llanura, haciéndole esta advertencia: «Ve, salva tu alma. No mires atrás y no te detengas en todo el país vecino. Sálvate en la montaña para que no seas atrapado también tú» (19,17). Se conoce el resto, que tiene cierta analogía con el mito de Orfeo y Eurídice: desafiando la prohibición, «su mujer miró hacia atrás y se convirtió en una estatua de sal» (19,26). El padre y sus hijas son salvados y se refugian en la

montaña, en una caverna. Hasta ahí, todo muy moral y edificante: la virtud y la obediencia son recompensadas y los malos castigados. Pero es aquí donde interviene el episodio escabroso. Tras la destrucción del mundo, Lot es el único superviviente de Sodoma: no le queda otra solución que acostarse con sus hijas para perpetuar la humanidad.

Este relato, que integra probablemente algún mito muy arcaico de creación, era evidentemente molesto cuando se partía de la idea de que la Biblia entera debía enseñar la moral. Pero Agustín responderá al maniqueo Fausto, que ironizaba sobre este punto, dando una interpretación alegórica del asunto y declarando que son los méritos de Lot, no sus pecados, lo que la Escritura propone a nuestra imitación (*Contra Fausto* 22,60). La poco edificante historia de la caverna no impidió que el relato de Génesis 19 tuviera un gran éxito en la Iglesia antigua. En Lot, el justo que escapa de Sodoma, se veía una figura de la salvación concedida por Cristo y el episodio encerraba rasgos que se adaptaban de maravilla a la catequesis bautismal.

1. Lot huyendo de Sodoma, figura de la salvación

1.1. *Lot, figura de la salvación hoy en la Iglesia*

El lector de Génesis 19 no deja de extrañarse por el hecho de que Lot abandone Sodoma contra

su voluntad, literalmente arrastrado por el ángel, y que no tenga ninguna prisa por aprovechar la gracia divina. Sin embargo, el Oriente bizantino ha venerado a Lot como un santo, cuyo nombre figura en varios calendarios litúrgicos. Esta tradición que exalta a Lot se remonta a la Escritura misma. El libro de la Sabiduría (10,6-7) afirma que la Sabiduría de Dios «mientras los impíos perecían, liberó al *justo* que huía delante del fuego que se abatía sobre las cinco ciudades». Los antiguos evocan con frecuencia las virtudes de este justo. En la línea de la Epístola a los Hebreos (13,2), la hospitalidad de Lot es puesta a la cabeza de sus méritos. Para ser librado de Sodoma, hay que tener como él la puerta siempre abierta, dice Paulino de Nola (*Poemas* 27,613). Su voluntad de defender a toda costa a sus huéspedes contra la agresión de los sodomitas muestra que lleva la hospitalidad hasta el heroísmo. Se trata generalmente con mayor discreción el hecho de que les entrega a sus hijas para preservar a sus huéspedes, pero algunos no dudan en ver en ello una prueba de la heroicidad de sus virtudes. Sin embargo, el desgraciado asunto de la caverna manchó indiscutiblemente su reputación. Se considera que está lejos de igualar en santidad a su tío Abrahán y que representa al progrediente, no al hombre perfecto (*Sobre el Génesis* 5,1). Lot no era un modelo de santidad en todo. Permanecía como una figura ejemplar del hombre salvado, pues había escapado de Sodoma. Sodoma y Gomorra son en la tradición bíblica el tipo mismo de la ciu-

dad pecadora. Huir de Sodoma es, pues, huir del pecado. La metáfora se aplica, por una parte, al retorno inicial que desemboca en el bautismo. Por otra, a la conversión permanente que es tarea del cristiano. El simbolismo es constante en nuestros textos. «Has salido de Sodoma», dice León de Bizancio en una homilía dirigida a los recién bautizados (*Homilías* 1,7,8). Y Orígenes: «Has dejado Sodoma, no te vuelvas hacia Sodoma. Has dejado el mal y el pecado, no vuelvas a ellos» (*Sobre Jeremías* 13,3). Las llamas de Sodoma adquieren un valor alegórico: representan unas veces las tentaciones, otras la concupiscencia carnal. En la corriente ascética, huir de Sodoma, es huir del mundo y sus apetencias para buscar la vida perfecta en el monaquismo.

1.2. *Lot, figura de la salvación escatológica*

Incendio espectacular de toda una ciudad, la quema de Sodoma es la imagen del Juicio final, que es fuego, y esto ya en el Nuevo Testamento. El castigo de la ciudad es «el modelo del juicio futuro» (Agustín, *La Ciudad de Dios* 16,30), donde los impíos serán castigados y los justos salvados. Como dice Clemente de Alejandría: «La desgracia acaecida a los sodomitas es juicio para quienes han pecado, pero lección para los que están atentos» (*Pedagogo* 8,44,3). Si la familia de Sodoma evoca el juicio, escapar de Sodoma en llamas es una figura de la salvación escatológica, como se ve en un sermón de

Quodvultdeus: «Liberado de los peligros de la ciudad, Lot ha escapado del incendio temporal y ha obtenido a la vez la recompensa eterna» (*Contra las cinco herejías* 4,7). Lot, escribe Isidoro de Sevilla, «era del tipo de santos que, al fin del mundo, serán librados del fuego reservado a los impíos» (*Alegorías* 31). No es extraño que el registro inferior de un sarcófago de la catacumba de san Sebastián esté dedicado al ciclo de Lot.

Librado de Sodoma, Lot entra en las listas recapitulatorias de los patriarcas salvados por Cristo y figura en plegarias, probablemente inspiradas por la liturgia, como ésta: «Sálvame, Señor, tú que salvaste a Lot del fuego feroz, tú que salvaste a Abrahán de los cinco reyes, tú que salvaste a Isaac del combate de los pastores...» (*Homilía sin nombre* 2,5).

1.3. *La salvación en la montaña*

«Sálvate en la montaña», han ordenado los ángeles a Lot (19,17). Obedece en dos tiempos: primero, busca refugio en Segor, ciudad de la llanura. Después, tras la destrucción de toda la región, se va a la montaña. La tradición catequética ha simplificado el texto bíblico, sea trasladando Segor a la montaña, como Ambrosio que afirma que Lot «se fue a la montaña de Segor y allí fue salvado» (*Sobre la huida del mundo* 5,31), sea omitiendo abiertamente la etapa intermedia de Segor: «¿Lot no se

salvó por haber ganado la montaña?», pregunta Cirilo de Jerusalén (*Catequesis mistagógicas* 1,8). La simbología de la montaña, lugar de encuentro con Dios en la Biblia, ha entrañado una antítesis que no tiene más que dos polos: la llanura de Sodoma, hacia la que se vuelve la mujer de Lot para su desgracia, y la montaña de la salvación a donde se dirige Lot para allí salvarse.

En la tradición espiritual, por el contrario, se tiene cuidado en marcar las diferentes fases del viaje de Lot. Para Orígenes, Lot «no era perfecto hasta el punto de poder subir a la montaña inmediatamente después de salir de Sodoma. Sabiendo que no tenía fuerzas para escalar la montaña, se excusa respetuosa y humildemente diciendo: "No puedo ser salvado en la montaña, pero hay una pequeña ciudad..."» (*Sobre el Génesis* 5,1-2). No se llega a la cima de la virtud de un día para otro, dice Cirilo de Alejandría. Al abandonar Segor para ir a la montaña, Lot manifiesta su progreso en la vida espiritual (*De adoratione* 1). En la literatura monástica, Lot se convierte en modelo de los que se retiran del mundo buscando una vida más elevada. «Salva tu vida en la montaña» se convierte en la consigna del monje (Hilario de Arles, *Vida de san Honorato* 7).

Huir a la montaña es elegir a Cristo. «Si no quieres ser arrebatado con los sodomitas —escribe Orígenes—, no te vuelvas hacia lo que queda atrás, no te detengas en los alrededores de Sodoma y no vayas a ninguna otra parte sino a la montaña, pues sólo allí puede uno salvarse. Y la montaña es el Señor

Jesús» (*Sobre Jeremías* 13,3). Cirilo de Jerusalén aconseja a los catecúmenos: «Huye a la montaña, cerca de Jesucristo, la piedra tallada sin manos que ha llenado el universo» (1,8). Siendo Cristo la montaña, la caverna, refugio de los santos que quieren escapar al juicio de Dios, es el símbolo de la Iglesia (Cirilo de Alejandría, *De adoratione* 1). Como explica un comentarista siriaco tardío, la montaña simboliza también el paraíso. «Sodoma, situada en el valle, es portadora del símbolo de la gehena que se encuentra en las profundidades. La tierra prometida, situada en un alto, representa el reino de los cielos» (Isodad de Merv, *Sobre el Génesis* 19,22).

Lot penetra en Segor al amanecer. Los Padres no han dejado de oponer la noche del pecado de Sodoma al día, que marca la salvación del justo. «El Sol de justicia nace para quienes lo temen», dice Jerónimo. «Cuando Lot salió de Sodoma y llegó a la ciudad hacia la que se le había ordenado que se apresurara, subió a la montaña y el sol se elevó sobre Segor» (*Sobre el Eclesiastés* 1,5). A propósito de la llegada de los ángeles a casa de Lot al atardecer, Ambrosio refiere una interpretación antigua que hacía de toda la perícopa de Génesis 19 una parábola de la salvación traída por Cristo. «Se puede referir al tiempo de la Pasión del Señor su llegada al atardecer a casa de quien debía ser salvado de los crímenes de Sodoma y de la destrucción de la ciudad entera. Antes de la llegada de Cristo, era la tarde, porque el mundo entero estaba en tinieblas. Era la tarde para todos aquéllos a los que agobiaba la

suciedad tenebrosa de los pecados inmundos. Vino el Señor Jesús, rescató el mundo por su sangre, trajo la luz (*Sobre Abrahán* 1,6,50). Lot y los suyos son figura de los cristianos arrancados a las tinieblas de Sodoma y llevados a la luz de Cristo.

2. Génesis 19 y la catequesis primitiva

2.1. *El ejemplo de Lot en un contexto bautismal*

La semejanza entre los temas empleados en Génesis 19 y la historia de Noé ha entrañado un paralelo entre el diluvio de agua de Génesis 6 y el diluvio de fuego de Génesis 19. Lot y Noé están frecuentemente unidos en nuestros textos: uno y otro son el tipo de justo que escapa al castigo de los pecadores.

La perícopa de Lot es relacionada con frecuencia por los Padres con el paso del mar Rojo. Salir de Egipto y huir de Sodoma es lo mismo. Dice Orígenes: «La esposa de Lot es el pueblo que ha salido de Egipto, que ha atravesado el mar Rojo y ha escapado a las persecuciones del Faraón como si fueran los incendios de Sodoma. Al echar de menos la carne, los ajos, las cebollas y los pepinos de Egipto, miró hacia atrás y cayó en el desierto, convirtiéndose también en memorial de concupiscencia en pleno desierto» (*Sobre el Génesis* 5,5). Ahora bien: el paso del mar Rojo era la figura bautismal por excelencia.

De hecho, la doble figura de Lot y de su mujer ha sido utilizada en la catequesis bautismal, donde proporciona una enseñanza sobre la conversión. La Sodoma que abandona Lot, pero hacia la que se vuelve su mujer, es «la vida pasada», la de antes del bautismo. «Quien ha recibido la palabra del Evangelio y ha visto la salvación, desde el momento en que la ha conocido no debe ya volverse hacia atrás como la mujer de Lot, vuelta por completo hacia la vida de antes, hacia las cosas sensibles», escribe Clemente de Alejandría (*Stromata* 7,96,4). Agustín habla de «la Sodoma de nuestra vida pasada» (*Sobre el salmo* 83,3). En *La Ciudad de Dios*, Lot y su mujer representan a los bautizados, que no deben volver a «la antigua vida de la que uno se despoja cuando es regenerado por la gracia» (16,30).

Una exhortación bautismal, cuya trama está fijada desde la primera mitad del siglo III, explotaba el tema de la mirada hacia atrás, que perdió a la mujer de Lot. Este comportamiento funesto era el contrario al preconizado por Pablo en la Epístola a los Filipenses: «Olvidando el camino recorrido, voy derecho hacia delante, corriendo hacia la meta» (3,13). Leamos la exhortación en la forma que le ha dado Cipriano: «Que cada uno, reconociendo sus faltas, se despoje ahora del género de vida del viejo hombre. "El que mira detrás de sí después de haber puesto la mano en el arado no es digno del reino de Dios" (Lc 9,62). La mujer de Lot, que, tras haber sido librada, miró atrás contraviniendo el precepto, perdió el beneficio de la liberación. Vol-

vamos nuestra atención no hacia lo que está detrás, a donde el diablo nos llama, sino hacia lo que está delante, a donde Cristo nos llama» (*Epístola* 11,7,2). Se encontrarían admoniciones análogas en Orígenes, Jerónimo, Ambrosio y Agustín.

2.2. *Génesis 19 y los ritos del bautismo*

El relato de la salida de Sodoma encierra dos detalles, la vuelta y la sal, que permitían una relación con ciertos ritos bautismales: la media vuelta litúrgica atestiguada en varias Iglesias en el momento de los ritos de renuncia a Satán, y la imposición de la sal. En Jerusalén esta media vuelta simbólica, de Occidente a Oriente, es referida a la historia de la mujer de Lot y comentada así: «Occidente es el lugar de las tinieblas visibles. Aquél de quien hablamos [Satán] es tinieblas y ejerce su poder en las tinieblas. Por eso miráis simbólicamente hacia Oriente renunciando a este príncipe tenebroso y sombrío» (Cirilo de Jerusalén, *Catequesis mistagógicas* 1,4). «Por tanto, cuando renuncias a Satán, se te abre el paraíso que Dios plantó hacia Oriente [...]. Como símbolo de que te has vuelto de Occidente hacia Oriente, región de la luz» (1,9). En Milán, donde también está atestiguada esta costumbre, dice Ambrosio: «Te vuelves hacia Oriente, pues el que renuncia al diablo se vuelve hacia Cristo» (*De los misterios* 7). Opone la mujer de Lot, que se vuelve hacia el príncipe de este mundo y sus aliados, a

aquél que sigue a Cristo, sin una mirada hacia atrás (*Sobre el salmo* 43,33-34). «Por haber mirado atrás, perdió el privilegio de su naturaleza. Pues *detrás está Satán,* detrás está Sodoma» (*Sobre el Evangelio de Lucas* 8,45).

La relación entre la sal bautismal y la estatua de sal en la que se convirtió la mujer de Lot puede parecer extraña, porque en Génesis 19 esta metamorfosis es un castigo. Pero el valor positivo conferido a la sal en el Evangelio y la liturgia prevalece sobre su significado negativo (esterilidad o mutabilidad). «Vosotros sois la sal de la tierra», había dicho Jesús (Mt 5,13), y «la sal es una cosa buena» (Lc 14,34). «He leído en algún libro —escribe Jerónimo— que el Señor Salvador es la sal celeste» (*Sobre Ezequiel* 4,16,4-5). Ha existido en fecha antigua una simbología bautismal de la sal: como dice además Jerónimo, «a quienes renacen en Cristo se les dice "vosotros sois la sal de la tierra"» (*ibíd.*). Al preservar de la corrupción, la sal presenta una analogía con el bautismo, afirma Barsabé de Jerusalén. «El Evangelio nos dice: "Vosotros sois la sal de la tierra". Por esto, el hombre no es ya tierra sino sal. La serpiente no tiene el poder de comer la sal, pues la muerte no tiene poder sobre nosotros. Por haber sido revestidos del bautismo, la muerte no reinará ya sobre nosotros» (*Discursos* 8). La idea de que nos convertimos en sal por el bautismo está mal atestiguada en los textos latinos, pero ha debido de existir en Occidente, porque se la ve emerger en el siglo VI en Cesáreo o Fulgencio de Ruspe. Se comprende mejor

entonces que, en una interpretación arcaica preservada por Ireneo, la columna de sal en la que se convirtió la mujer de Lot pueda representar a «la Iglesia que es la sal de la tierra y que ha sido abandonada en la región de este mundo para allí sufrir las vicisitudes humanas» (*Contra las herejías* 4,31,3).

Según las traducciones antiguas, la mujer de Lot había sido transformada en estatua o estela, lo que evoca a los ojos de los romanos un memorial para la posteridad. La mujer de Lot toma así su pleno valor de *exemplum*: «Cambiada en sal, ofrece a los hombres fieles una especie de condimento gracias al cual tendrán la sabiduría de protegerse contra este ejemplo», dice Agustín (*La Ciudad de Dios* 16,30). Paulino exhorta a no mirar hacia atrás como la mujer de Lot, «para no ser transformados en un bloque de sal por falta de la sal del corazón», es decir, de la sabiduría (*Poemas* 27,614-615). Estas alusiones a la sal de la sabiduría también tienen que ser comprendidas en un contexto bautismal. Desde 256, en África se habla del bautismo como de un condimento con la sabiduría espiritual, sin duda para explicar el rito de imposición de sal a los catecúmenos.

2.3. *Lot y su mujer: ejemplos para el catecúmeno*

Igual que Lot, su mujer representa al bautizado. También ella ha sido librada de Sodoma. Nuestros textos insisten en ello con frecuencia. Era, a decir

de Orígenes, una «progrediente» (*proficiens*), pero, al mirar hacia atrás, perdió el beneficio de su avance en la ascensión espiritual (*Sobre el salmo* 36,4,2). Agustín la llama también «liberada de Sodoma». O «liberada de Sodoma y en camino» (*Sobre el salmo* 69,9; 75,16). Arnobio el joven imagina que la mujer de Lot, habiendo escapado de las llanuras incenciadas bajo la guía de los ángeles, «ora para no quemarse en las llamas de Sodoma, sino para arder del Espíritu con sus hijas» (*Sobre el salmo* 107). Esto se corresponde con la representación del sarcófago de san Sebastián, donde la mujer está en actitud orante. Pero su mirada hacia atrás reitera el pecado de Eva transgrediendo el precepto divino, como señalan muchos autores: la mujer de Lot es figura del bautizado que no persevera.

Hilario de Poitiers propone marido y mujer a la reflexión del catecúmeno: Lot es el modelo, y su mujer lo rechazable (*De los misterios* 2,12). «Esforcémonos por imitar a Lot y no a su mujer», dice Juan Clímaco (*La Escala santa* 3,13). Isodad de Merv declara: Lot y sus hijas son figura de los hombres rectos y justos, que merecen por su vida la altura de las montañas, es decir, el cielo. La mujer de Lot es figura de quienes son llamados a la vida en Cristo y a la ascensión hacia la altura, pero cuya mirada se ata a las cosas terrestres» (*Sobre el Génesis* 19,22). Lot y su mujer ilustran el poder del libre albedrío, como explica Prudencio: «He aquí el ejemplo simbólico de la libertad. Con él, Dios ha querido hacernos saber que la conducta a seguir depende

siempre de nosotros, que a cada instante se nos concede adoptar uno u otro camino. Dos personas reciben la orden de salir de Sodoma. Una se precipita, la otra vacila. La primera apresura el paso para huir, la segunda se niega. Ambas tienen la misma libertad, pero tienen voluntades diferentes. Están separadas por su deseo que lleva a una aquí y a la otra allá» (*Hamartigenia* 769-776). El uso del texto bíblico por la predicación ha traído consigo su transformación: Lot, que en Génesis 19 sale de Sodoma haciéndose de rogar, se ha convertido, por oposición a su mujer, en modelo de cristiano lleno de celo que corre por los caminos del Señor. Se ha explotado poco la bella figura de la gracia divina que es Lot, tomado de la mano del ángel, para ser arrancado de Sodoma de la que huye a su pesar. La moral ha ganado a la teología.

Las representaciones del episodio no son muy numerosas. La huida de Lot y la inmovilización de su mujer figuraban en las pinturas murales de la basílica de San Félix en Nola, según el testimonio del obispo Paulino (*Poemas* 27,613-615). En el arte funerario, el episodio aparece hacia mediados del siglo IV en un fresco de la catacumba de la Via Dino Compagni, así como en dos sarcófagos. El «sarcófago de Lot» de la catacumba de San Sebastián dedica la mitad de su superficie a la evocación de Génesis 19. En el registro inferior de la pila, se ve a la izquierda a la mujer de Lot que, con los cabellos sueltos en señal de duelo, se vuelve hacia atrás hacia la puerta de Sodoma en llamas (en el ángulo del

sarcófago), haciendo el gesto del orante, mientras que Lot, llevando a sus hijas de la mano, huye hacia el centro de la pila, donde están representados Adán y Eva expulsados del paraíso. A derecha, la escena sólo está esbozada, puesto que el sarcófago no está terminado. La interpretación es discutida, pero la puerta de Sodoma está representada y parece que puede distinguirse una escena relativa a la columna de sal, y Lot entrando con sus hijas en una alta vivienda, que representa la ciudad de la montaña o la caverna. A la luz de los textos patrísticos que hemos citado, se podría pensar que el lado izquierdo evoca la orden del ángel de ir sin volverse para salvar su alma, y la oración de la Iglesia para escapar al fuego del juicio y volver al paraíso, el lugar de donde Adán y Eva habían sido expulsados. El lado derecho puede significar la libre respuesta del hombre: uno se queda en el camino, columna de sal; el otro, como Lot y sus hijas, entra en Segor, figura de la Jerusalén celeste.

Por ser más frecuente en los cementerios, le ha faltado sin duda a la figura un contenido cristológico suficiente. Es Cristo quien invita a Lot a la salvación y lo toma de la mano en la interpretación antigua. Pero el episodio no dice nada de la muerte y de la resurrección de Cristo, centro de todas las «figuras de salvación» clásicas. Hablaba demasiado del hombre salvado, no suficientemente del Redentor. La historia de Lot ha servido sobre todo para fundamentar una enseñanza catequética sobre la salvación.

XI

LOS COMBATES DE DAVID

Entre los antiguos, el rey David era normalmente considerado como el autor del conjunto del salterio, que contenía muchos versículos tenidos por profecía de Cristo. De ciertos salmos, como el salmo 22 (21), cuyo comienzo («¡Dios mío! ¡Dios mío!, ¿por qué me has abadonado?») es puesto en boca de Jesús en la cruz según los Evangelios sinópticos, se decía que habían sido pronunciados por David *in persona Christi*, es decir, por David representando el papel de Cristo, por David en cuanto que era prefiguración de Cristo. También los encabezamientos de los salmos, que precisan en qué circunstancias David había compuesto estas plegarias, recibieron antiguamente una interpretación tipológica, en la que las pruebas y las guerras del rey representan la lucha del Hijo de Dios contra las fuerzas del mal. Sin embargo, esto pertenecía más a la tradición erudita y nosotros en este capítulo vamos a limitarnos a lo que ha marcado más la enseñanza dispensada al pueblo. Entre los temas míticos que los escritores del Antiguo

Testamento han retomado para cargarlos de un sentido nuevo, está el del combate singular destinado a zanjar grandes guerras como el de los Horacios y los Curiaceos entre los latinos. En la Biblia, la lucha de David contra Goliat debe poner fin a la guerra que enfrentaba a los filisteos con el pueblo de Israel (1Sam 17). En el centro de este relato se ha insertado la evocación de los combates anteriores de David contra el león y el oso. En todos estos combates de David, los Padres han leído prefiguraciones de la lucha de Cristo, y por tanto de todo hombre, contra Satán.

1. David, el león y el oso

Relato en el relato, que tiene como objetivo convencer a Saúl de que deje a David enfrentarse con el filisteo a pesar de su juventud, la relación de sus batallas con las fieras en los versículos 34-37 proporcionan la clave del episodio, poniendo de relieve la fe que anima a David, así como la protección divina que explica su asombrosa victoria. «El Señor que me ha salvado de las garras del león y del oso me salvará de las manos de este filisteo», afirma David a Saúl (1Sam 17,37). Las *Antigüedades Bíblicas* del Pseudo-Filón han puesto claramente de relieve el valor emblemático de este corto relato haciendo decir a David: «He aquí lo que me servirá de signo para inaugurar poderosamente mis combates victoriosos. Voy a salir a su búsqueda, li-

braré a las bestias que ellos habían raptado y los mataré» (59,5).

David era el pastor de su padre, Jesé, y se ha visto muy pronto en él una figura del Hijo de Dios convertido en hijo del hombre para venir en ayuda de la humanidad. «David era un niño y apacentaba las ovejas de su padre Jesé, de la misma manera que Cristo se hizo niño venido del Padre y así se manifestó a los santos como el pastor verdadero venido del Padre», dice Hipólito en su comentario *Sobre David y Goliat* (5,1). David pastor que, con riesgo de su vida, se enfrenta a las fieras para asegurar la salvación de las ovejas, era una evidente figura del buen Pastor «que da su vida por sus ovejas» (Jn 10,11). Como dice Eusebio de Cesarea, «David, provisto de su fe y de su esperanza en Dios, atacaba a los leones y los osos para asegurar la salvación de las ovejas, imitando en esto al buen Pastor» (*Sobre el salmo* 69,6-9). Él era figura de Cristo, «el verdadero David, el que salva a las ovejas de su padre, el que atrapó al león y lo mató» (Jerónimo, *Sobre Naim* 2,11-12). Dice Anfíloco de Iconio: «Él ha traído las ovejas perdidas y matado a nuestro adversario el león con el cayado de su cruz» (*Sobre la Pascua* 5).

En el animal combatido por David, los Padres unánimemente ven un símbolo del diablo. David, vencedor del león y del oso, es un episodio a añadir en la lista de figuras de la victoria pascual de Cristo sobre Satán para arrancarle al hombre. La imagen está ya presente a comienzos del siglo III en el trata-

do *Sobre David y Goliat* de Hipólito. «Vino el verdadero David que, salido de tu descendencia y nacido de la Virgen, ha apacentado los rebaños de su padre y matado a la Muerte, como a un león. Él ha destruido el oso, es decir, el pecado del mundo, y ha expulsado al lobo engañoso que raptó al hombre, como a una oveja muerta. Con el leño ha aplastado la cabeza de la serpiente y arrancado a Adán de las profundidades infernales del Tártaro, como la oveja muerta» (11,4). Por otra parte, se cumplió plenamente en Cristo lo que la figura apenas había esbozado. En un sermón de Juan de Nápoles, obispo hacia mediados del siglo VI, se dice: «Cuando David niño defendía a las ovejas contra la ferocidad de las fieras, ahogaba al león y al oso manteniéndolos bajo su brazo. ¿De dónde el niño tenía esta fuerza, a no ser del hecho de que Dios realizaba ya en él sus misterios? En efecto ¿qué era ahogar al oso y al león y defender las ovejas, sino anunciar la venida del Señor Jesucristo, que encadenó a Satán y sus ángeles para librar a su rebaño de las fauces del león rugiente, él que ha "pisoteado el león y el dragón" (Sal 90,13)?» (Pseudo-Crisóstomo, *Homilía* 24). Y Efrén se dirige a Cristo en estos términos: «El cuerpo era una oveja perdida y el león la había degollado y desgarrado. El pecado es la bestia invisible que la ha herido. Cuando David arrancó el cordero al león, le salvó la vida. Tú has dado tu cuerpo por nuestro cuerpo a la muerte, que lo había engullido sin saciarse. Sólo por ti se sació y por ello murió» (*Himnos sobre la virginidad* 37,5).

León, oso, lobo, serpiente, todos estos animales reciben una significación análoga, como dice Cesáreo de Arles: «Eran los dos tipos del diablo: el león y el oso que fueron ahogados por la fuerza de David por haberse atrevido a atacar a una de sus ovejas. Todo esto que leemos, queridos hermanos, fue antaño prefigurado en David y cumplido luego en nuestro Señor Jesucristo. Estranguló al león y al oso, cuando, descendiendo a los infiernos, arrancó a todos los santos de sus fauces. Escucha al profeta que, hablando en nombre del Señor, suplica: "Arranca mi alma a la espada y mi única a la garra del oso. Líbrame de las fauces del león" (Sal 21,21-22). La fuerza del oso reside en su garra y la del león en sus fauces, por eso estas dos bestias han sido elegidas para representar al diablo. Estas palabras están dichas en nombre de Cristo, para que "su única", es decir, su Iglesia, sea arrancada a la garra del diablo, es decir a su poder, o a sus fauces» (*Sermón* 121,4).

De la interpretación crística en la que David, vencedor del león y del oso, simboliza la victoria de Cristo sobre los poderes infernales, se pasaba naturalmente a una exégesis moral: a imagen de David, el cristiano debe vencer el mal y el pecado. David, dice Efrén en un sermón, «ha vencido al león y por tu fuerza, mi Señor, yo venceré al Maligno, el lobo invisible que me acecha» (*Sermón* 7,185-188).

2. David y el gigante Goliat

El relato bíblico ofrece un sentido transparente: el pequeño David, sin otras armas que el nombre de Dios, es vencedor del gigante Goliat, orgulloso de su panoplia guerrera, con el fin de que todos reciban una lección: los paganos, para que conozcan a Dios, los creyentes para que aprendan que «es el Señor el que da la victoria y quien es el maestro en el combate» (17,47). El hombre humilde que pone su fe en el Señor es finalmente vencedor de la arrogancia de los poderosos de este mundo. Esta enseñanza, constante en la Biblia, había sido ya extraída de este texto por el Sirácida, que escribe: «Joven aún (David) ¿no mató al gigante y eliminó la vergüenza del pueblo, lanzando con la honda la piedra que abatió el orgullo de Goliat? Pues invocó al Señor Altísimo, que concedió a su derecha la fuerza para matar a un poderoso guerrero y poner de manifiesto el vigor de su pueblo» (Si 47,2-6). Los comentarios antiguos han explotado igualmente las antítesis del texto.

Con frecuencia se subraya la soberbia del filisteo, que se manifiesta en los desafíos que lanza a Israel y en el desprecio que muestra a David. Se le opone la humildad de David: «La humildad ha matado el orgullo», dice Agustín en un sermón (*Sobre el salmo* 33,1,4). El combate de David, se dice en la Biblia, «es el combate de Dios» (17,47). El obispo de Hipona pone este comentario en boca de David: «Dios combate por mí, se sirve de mí como de un

instrumento. Él abate al enemigo, libra al pueblo y da gloria "no a nosotros sino a su nombre" (Sal 115,1)» (*Sermón Lambot* 21,6). Y Paulino de Nola escribe: «El gigante es abatido como un perro por la honda del joven pastor. Vana es la fuerza de los hombres, sólo vale la que viene de Dios» (*Poemas* 26,143). También el ejemplo de David salvado de la mano de Goliat se había incorporado a la serie de ejemplos bíblicos de liberación invocados en la plegaria de los cristianos: «Líbrame, Señor, como libraste a David del furor del oso, del león y de Goliat», se lee en el *Sacramentario* de Gellone.

2.1. *La lucha de Cristo contra Satán, del cristiano contra el pecado*

«Igual que Goliat fue abatido por David —escribe Hipólito— el mentiroso ha sido vencido por Cristo» (*Sobre David y Goliat* 7,9). Pone de relieve algunos rasgos de la historia de David, pastor ungido en la oscuridad y odiado por Saúl, para subrayar su semejanza con Cristo. Y «diaboliza» a Goliat, «hombre de guerra desde la infancia», como el diablo es «homicida desde el origen», que aterroriza a Saúl y a los israelitas porque es invencible para los hombres. Las escamas mismas de su coraza lo vinculan con la serpiente enemiga de la humanidad. David, vencedor de Goliat, es una figura constante de la victoria de Cristo sobre Satán. «En David y Goliat ha sido prefigurado el combate de

Satán y del Señor», escribe Hilario de Poitiers (*Sobre el Salmo* 143,1). Agustín dice en un sermón que «David era figura de Cristo como Goliat del diablo. David abatiendo a Goliat es Cristo que ha dado muerte al diablo» (*Sobre el salmo* 33,1,4). Una homilía africana anónima del tiempo pascual relaciona el combate de David y Goliat con el combate de Cristo contra Satán en la Pasión y el descenso a los infiernos (Pseudo-Agustín, *Sermón Caillau Saint-Yves* 1,38,4). Casi todos los textos patrísticos que tratan del capítulo 17 del Primer Libro de Samuel suponen la exégesis tipológica que se acaba de exponer.

«Lo que fue hecho en el pasado por David ha sido cumplido después por el Salvador y concedido por gracia a las Iglesias santas» (*Sobre David y Goliat* 3,2), dice Hipólito. El relato del libro de Samuel es una prefiguración del misterio pascual. El combate de David contra Goliat, de Cristo contra Satán, se prolonga aún hoy en la lucha del cristiano contra el pecado. Un sermón sobre David y Goliat falsamente atribuido a Juan Crisóstomo afirma que «el pastor David combate aún al león y sigue matando al oso», de la misma manera que combatió siempre con el gigante (Crisóstomo latino, *Homilía* 9). «En esta vida —dice Agustín a sus fieles— se desarrolla un combate: la batalla contra todos los vicios y especialmente contra su caudillo, especie de Goliat. El diablo reta al alma a una suerte de combate singular. El enemigo es invisible, pero tú tienes un protector invisible. No ves a aquél

contra quien te bates, pero crees en el que te protege y, con los ojos de la fe, hasta puedes verlo. Todo fiel ve con los ojos de la fe al enemigo que a diario lo desafía» (*Sermón Lambot* 21,3).

2.2. *Las armas de David: cayado, honda y guijarros*

«Vienes contra mí con espada, lanza y cimitarra, pero yo marcho contra ti en el nombre del Señor, el Dios de los ejércitos de Israel que tú has desafiado», dice David al filisteo (1Sm 17,45). Este versículo sugería una antítesis entre el hombre desarmado y el hombre armado hasta los dientes, entre las armas visibles y las invisibles, una oposición que los escritores antiguos han desarrollado con frecuencia. «Aunque parecía sin armas a los ojos de los hombres —declara Máximo de Turín— estaba bien armado de la gracia de Dios». «David sin armas mató a Goliat, muy poderoso en armas» (*Sermón* 85,3).

A la panoplia de Goliat, David opone sólo su fe en Dios: «La fe concedió al David desarmado el triunfo sobre el Goliat armado», se lee en un sermón de Zenón de Verona (1,36,8). El relato de la unción de David, que precede inmediatamente a nuestra perícopa (c. 16), ha contribuido a la identificación de las armas espirituales de David con la gracia y la fuerza recibidas por el cristiano en el bautismo, como reza un himno de Efrén sobre el bautismo: «Con las armas recibidas por la unción

del óleo, David ha combatido y humillado al campeón que quería esclavizar a Israel. De modo análogo, por el óleo de Cristo y las armas que vienen del agua se ha humillado el orgullo del Maligno que quería esclavizar a los pueblos» (*Sobre la Epifanía* 5,10-11).

Saúl había querido armar a su joven campeón con sus propias armas, pero David, aplastado por el peso, se había desembarazado de ellas (1Sam 17,38-39). El rechazo de las armas de Saúl por David recibió muy pronto un sentido figurado. Según Hipólito, «rechazó la ciencia de los hombres [o: las invenciones de los hombres] para recibir lo que Dios da por la gracia» (*Sobre David y Goliat* 12,1). Quodvultdeus ve ahí una figura de Cristo que rechaza la sabiduría de este mundo y sus ejércitos gloriosos y elige, según la Primera Epístola a los Corintios (1,27) «la necedad de este mundo para confundir la fuerza» (*Sobre las promesas* 2,25,52). David, cargado con las armas de Saúl hasta el punto de no poder ya caminar, es para Máximo de Turín figura del hombre trabado en las obras de este mundo, que lo hacen incapaz de ir a Dios (*Sermón* 85,3).

En sentido moral, las armas de Saúl, «armas antiguas que, en lugar de ayudarlo, más bien entorpecían su juventud» (*Sermón* 32,4,4), representan para Agustín el comportamiento del «hombre viejo» del que hay que despojarse para revestir el hombre nuevo, como dice la Epístola a los Colosenses (3,9-10). En sentido tipológico, el equipamiento de Saúl, tipo del pueblo judío, es figura de los ritos

que dispensa a su Iglesia. «El primer pueblo llevaba el peso de numerosos ritos visibles y corporales: la circuncisión, un sacerdocio minucioso, un templo lleno de figuras, múltiples especies de holocaustos y de sacrificios. Nuestro David se desembarazó de ellos como de armas que lo entorpecían en lugar de ayudarlo [...]. Se desembarazó de los ritos de la ley, de esos ritos que han sido impuestos sólo a los paganos y que nosotros no observamos» (*Sobre el salmo* 143,2). Las armas de Saúl, que se mostraron inútiles para lograr la victoria sobre Goliat, son las observancias rituales antiguas, incapaces de dar al hombre la justificación que sólo procura la fe. De ahí su abandono por el pueblo cristiano, figurado por David.

Desembarazado de la armadura y de la espada de Saúl, David marcha contra el gigante provisto de su cayado de pastor y de su honda (1Sam 17,40). Para Hipólito, el cayado del joven pastor es figura de la realeza y del sacerdocio del Salvador (*Sobre David y Goliat* 12,2). Prefigura la cruz de Cristo: «Quien era figura de Cristo —dice Cesáreo de Arles— se dispuso al combate, tomó su cayado en la mano y salió contra Goliat. Prefiguraba lo que después se cumplió en Cristo: pues el verdadero David ha llegado y, en el momento de combatir al Goliat espiritual, al diablo, él mismo llevó su cruz» (*Sermón* 121,7).

La honda con la que David lanza la piedra que mata a Goliat representa para Hipólito el mandamiento del amor de Dios, arma definitiva contra el

diablo (*Sobre David y Goliat* 12,2). Los «cinco guijarros bien pulidos» que David pone en su zurrón (17,40) designan los cinco libros del Pentateuco y, por extensión, el Antiguo Testamento (*ibíd.*). Para Agustín, la Escritura no habla en vano de guijarros, piedras inutilizables, rodadas por todas las corrientes del mundo. Representan la ineficacia de los preceptos de la Ley para refrenar las pasiones (*Sermón* 32,7). Pero cuando David, prefiguración de Cristo, las hace pasar a su cubo de leche (es el término de la vieja traducción latina), que evoca para Hipólito la enseñanza de la Iglesia, encuentran su utilidad: es el paso de la Ley a la gracia, declara Agustín. «¿Cómo muestra David que la Ley no puede ser eficaz sin la gracia, si no es cuando ha depositado en su vasija de pastor, donde acostumbraba a ordeñar la leche, las cinco piedras que representaban la Ley, queriendo así unirlas a la gracia? (*Sobre el salmo* 143,2). «Cuando se pasa de la Ley a la gracia, no se cumplen otros preceptos sino que, por la gracia, se observan los mismos preceptos que hasta entonces éramos incapaces de observar», porque ahora se cumplen con el amor que el Espíritu Santo derrama en el corazón (*Sermón* 32,8).

2.3. *David mata a Goliat con una piedra y lo remata con su propia espada*

Para vencer al gigante, David no necesitó más que un solo guijarro, con el que alcanzó al filisteo

en la frente. La piedra que abate a Goliat, enemigo del pueblo de Dios, simboliza en los textos judíos la palabra de Dios o el nombre divino. «He matado a Goliat por la palabra del Todopoderoso», dice David en las *Antigüedades bíblicas* del Pseudo-Filón (62,4; 61,5). En la tradición cristiana, la piedra, símbolo muy conocido de Cristo, ha sido identificada con el Verbo de Dios, la Palabra encarnada, como se deduce del *Ad Quirinum* de Cipriano (2,16). «Leemos en las Escrituras —dice Máximo de Turín— que Cristo es designado de modo figurado por el vocablo "piedra" [...]. Goliat golpeado por una piedra, es abatido por el poder de Cristo» (*Sermón* 85,3). Para Agustín, si las cinco piedras de David representan el Antiguo Testamento, la piedra única que mata a Goliat simboliza lo que constituye la unidad de las Escrituras: el amor, que es su mensaje central. «David ha colocado cinco piedras en su bolsa y ha tirado una sola. Se han leído cinco libros, pero es su unidad lo que ha vencido. Pues la plenitud de la Ley, acabamos de recordarlo, es el amor» (*Sobre el salmo* 143,2).

La piedra derribó al filisteo sin matarlo, pero David se apoderó de la espada del gigante y le cortó la cabeza. «Misterio inaudito —dice Hipólito—. Un hombre es degollado por su propia espada, como el diablo es abatido por su propia maldad» (15,4). El arma absoluta de David, prefiguración de Cristo como Goliat lo es del diablo, es la cruz. Según Ambrosio de Milán, «no con una espada, sino con el dardo de su cruz ha triunfado» (*Sobre*

la muerte de Teodosio 44). ¿Cómo interpretar que la espada perteneciera a Goliat? Cristo, escribe Efrén, es «por la cruz, vencedor de la muerte. Se apoderó de ella y con ella venció a la muerte. Así murió Goliat, muerto por su propia espada» (*Sobre la crucifixión* 7,4). «Sirviéndose de la espada del pagano —escribe Teodoreto de Ciro— le cortó la cabeza, esbozando por adelantado la victoria del que nació de su carne. El diablo que clavó a nuestro maestro en la cruz ha perdido por la cruz su imperio» (*Sobre el Primer Libro de los Reyes* 41). En la Biblia, la espada es símbolo de la palabra de Dios (Heb 4,12). Para Ambrosio, con la espada de su palabra, Cristo, representado por David, mató al diablo (*Sobre el salmo* 118,18,25). ¿Qué quiere decir que le cortara la cabeza? Para Agustín significa que llevó a la fe a quienes estaban a la cabeza de los paganos, «personajes importantes que el diablo tenía en su mano y de los que se servía para masacrar a las otras almas». Convertidos, «vuelven su lengua contra el diablo. Así es cortada por su propia espada la cabeza de Goliat» (*Sobre el salmo* 143,2).

Goliat es muerto en dos tiempos porque debe comprender que no ha sido vencido por un hombre, sino por el mismo Dios al que ha desafiado. Para el autor judío de las *Antigüedades bíblicas*, un ángel combatía junto a David y Goliat lo descubrió antes de morir (61,8). Según Hipólito, «Goliat, herido, se dio la vuelta y cayó sobre su rostro para adorar a su vencedor, el Verbo de Dios que estaba con David y al que nadie puede vencer» (*Sobre*

David y Goliat 15,2). En el ángel que se bate junto a David, los cristianos han visto al Verbo de Dios, ante el cual Goliat de alguna manera se ha prosternado, forzado a reconocer su divinidad. Para Agustín, la muerte en dos etapas del gigante es una figura del anonadamiento progresivo del diablo y del paganismo (*Sermón Lambot* 21,5).

En latín, la frente puede connotar tanto desvergüenza como audacia. «Como todo orgullo se revela por la desvergüenza de la frente —dice Agustín—, Goliat fue abatido por una piedra que le golpeó en plena frente» (*Sermón* 32,12). En el cristiano, la frente está marcada con el signo de la cruz. También el obispo de Hipona dice que «Goliat ha encontrado la muerte en esta parte del cuerpo que no tenía el signo de Cristo» (*Sobre el salmo* 143,2). «La frente de Goliat que portaba la arrogancia de su orgullo ha sido aniquilada y la frente que portaba la humildad de la cruz de Cristo ha vencido» (*Sermón* 32,12). Cesáreo de Arles añade un comentario para uso de los candidatos al bautismo: «Cuando el catecúmeno es marcado en la frente, el Goliat espiritual es golpeado y el diablo expulsado» (*Sermón* 121,8).

2.4. *Otros detalles del relato*

Una vez bien anclada la idea de que la lucha de David contra Goliat representa la de Cristo contra el diablo, algunos autores han examinado otros ras-

gos del texto. Se ha recordado que David era el más joven de los hijos de Jesé y que se encontró con Goliat porque su padre lo había enviado en misión junto a sus hermanos. Reprendido como un niño por su hermano mayor, encontrándose con la incredulidad de Saúl, desdeñado por el filisteo, David es figura de Cristo encarnado despreciado por los hombres. La debilidad física del joven, que hace decir a Saúl: «No eres más que un niño» (17,33), simboliza para Hipólito la naturaleza humana asumida por el Hijo de Dios. La belleza de David, mencionada antes en el texto (16,12), evoca el poder del Verbo divino que mora en él (*Sobre David y Goliat* 10,3). Para Ambrosio, el muchacho que apacienta los corderos (trabajo servil, en lugar de ir a la guerra como sus hermanos), David, al que Saúl considera incapaz de batirse contra el gigante y que es desdeñado por el propio Goliat, «era figura del que debía venir a la tierra como un ser despreciado y que, sin ayuda, sin heraldo, libraría al pueblo de este mundo por el combate de la cruz» (*Sobre el salmo* 118,18,25).

Cesáreo de Arles precisará más la imagen haciendo de la misión confiada a David por su padre un tipo de la Encarnación. «Jesé envió a David a la búsqueda de sus hermanos y Dios Padre envió a su Hijo único, de quien está escrito: "Diré tu nombre a mis hermanos" (Sal 21,23). Cristo vino a buscar a sus hermanos, cuando dijo: "He sido enviado sólo a las ovejas perdidas de la casa de Israel"» (Mt 15,24). Para él, los reproches del hijo mayor a Da-

vid por haber abandonado a las ovejas en el desierto y haberse presentado al combate (17,28) tienen sentido: «El hermano mayor, que reprende a David, figura del Señor, representaba al pueblo de los judíos, que acusaron por celos a Cristo el Señor que vino para la salvación del género humano, y lo llenaron en varias ocasiones de numerosas injurias. "¿Por qué has dejado las ovejas para venir a la batalla?" ¿No te parece que por su boca habla el diablo, celoso de la salvación de los hombres, como si dijera a Cristo: "¿Por qué has dejado las noventa y nueve ovejas que no se habían extraviado para venir a buscar a la única oveja que se había perdido?"» (*Sermón* 121,1; 3). Los hermanos a los que David es enviado por su padre representan la humanidad. Cesáreo se esfuerza por encontrar una significación simbólica a las vituallas que lleva al campo de batalla, sobre todo a las tres medidas de grano (alusión al misterio de la Trinidad) y a los diez quesos (El Decálogo), que Cristo trae «para librar al género humano del poder del diablo» (121,2).

El regreso de David tras su combate victorioso contra el gigante fue antiguamente relacionado con la Resurrección de Cristo. Según el texto bíblico, «cuando David regresó después de haber matado al filisteo, las mujeres salieron de todas las ciudades de Israel por delante del rey Saúl, para cantar danzando al son de los tímpanos, gritos de alegría y sistros» (18,6). Para Hipólito, estos coros representan las Iglesias que aclaman a Cristo o la alabanza de los ángeles y de las almas de los santos en

espera de la resurrección (*Sobre David y Goliat* 16,3-4). Un sermón atribuido a Atanasio de Alejandría ve en David, acompañado por estos coros, a Cristo resucitado saliendo de los infiernos con los ángeles y las almas de los justos (Pseudo-Atanasio, *Sobre la Pasión y la cruz del Señor*). Ambrosio adopta la primera interpretación de Hipólito: las jóvenes que aclaman a David son figura de las almas renovadas por el bautismo. «Ellas cantan, ahora tranquilas, cuando antes lloraban por la pena de sus pecados. Al son de timbales, es decir, con sus cuerpos muertos al pecado, danzan y dicen: Saúl ha triunfado sobre miles y David sobre miríadas» (*Sobre el salmo* 118,18,25). Los monstruos combatidos por David, osos, león o gigante, son figuras del mal que amenaza a la humanidad y que Cristo ha vencido en el combate singular por el que libró al mundo de la esclavitud. «Como figura del Señor, David solo, mediante un combate singular, libró a todo el pueblo de una terrible guerra», escribe Ambrosio en su *Apología de David* (3,12). El combate de David contra el león y el oso no se encuentra a menudo en el arte antiguo. Sin embargo, el pastor que arrebata la oveja al león en la lápida sepulcral de Veratius Nikatoras es probablemente una alusión a David. A finales del siglo IV, las puertas de madera tallada de la basílica de San Ambrosio de Milán muestran a David sentado en medio de su rebaño, con los pies sobre el león vencido y el oso humillado junto a él. Dos bandejas de plata de comienzos del siglo VII, provenientes de Cons-

tantinopla, representan respectivamente la lucha de David con el oso y su combate con el león. El combate de David contra Goliat es muy antiguo en la iconografía, donde aparece en el baptisterio de Dura Europos, antes de 256, lo que no debe sorprendernos, pues varios autores hablan del episodio en un contexto bautismal. Se encuentra también la figura en la catacumba de Domitila, en la de San Genaro en Nápoles y en algunos sarcófagos. A la luz de la significación del episodio que hemos expuesto, se comprende que la imagen haya podido revestirse de un sentido funerario. Para tener un éxito más amplio en el arte funerario, le falta prestarse fácilmente a proporcionar una imagen sintética expresiva. Además, aunque las luchas de David contra los monstruos representan la victoria de Cristo sobre el diablo y la muerte, evocan menos la salvación del individuo que lo que lo hacían las imágenes de Jonás, Isaac, Noé o Daniel, en las que el héroe conocía una especie de muerte, seguida por una liberación que aparece como una resurrección.

CONCLUSIÓN

A lo largo de este recorrido han aparecido algunas constantes. La mayor parte de los temas que hemos seleccionado en razón de su frecuencia en el arte cristiano primitivo y en los textos son historias fáciles de visualizar y por tanto de memorizar, como Daniel entre los leones. Estos relatos ilustrados y comentados en los primeros siglos representan con frecuencia los grandes símbolos fundamentales. El fuego y el agua representan un papel importante y ambivalente. Fuego devastador de Sodoma o del horno de los tres jóvenes y columna de fuego que guía e ilumina al pueblo en su éxodo. Agua vivificante que mana de la roca y aguas mortales del Diluvio, del mar Rojo o de Jonás, que por la gracia de Dios se convierten en aguas purificadoras. La abstracción no tiene apenas sitio en la pedagogía de la Iglesia antigua, empírica, pero eficaz.

Jonás, Noé, Isaac, Daniel... Todos han vivido una muerte simbólica y se les ha dado una vida mejor. El motivo de la salvación concedida en condiciones de angustia mortal es común a casi todas las figuras estudiadas. Para los antiguos, el fondo del mensaje cristiano estriba en eso: Dios ofrece a la

humanidad una salvación inesperada. La Edad Media y la tradición posterior nos han acostumbrado a ver el signo del cristianismo en los crucifijos más o menos sangrientos cuyo sentido parecía ser que Cristo ha sufrido y ha muerto. Pero el mensaje cristiano primitivo es: Cristo, que ha sufrido la Pasión, ha resucitado de entre los muertos. Todas las figuras fundamentales giran alrededor de este centro del kerigma primitivo: «Cristo, por su muerte, ha destruido la muerte, ha pisoteado los infiernos, ha salvado al mundo y librado al hombre» (Cromacio de Aquilea, *Sermón* 16,2).

Las imágenes más representadas en las sepulturas son las que permiten expresar con evidencia *a la vez* la muerte y la resurrección: el pastor que desciende y sube, Jonás tragado y escupido por el monstruo. Aunque muy frecuentes en los textos, algunas figuras que parecían evocar sobre todo la muerte, sólo aparecen tardíamente en la iconografía, más en el arte basilical que en el arte funerario, y generalmente en composición con otras que podían completarlas. Eso sucede con la inmolación del cordero o la serpiente de bronce. Las historias de Lot y de David, que hablaban de la salvación del hombre pero se prestaban menos a manifestar lo que se había concedido por mediación de la muerte y resurrección de Cristo, tuvieron menos éxito que las otras figuras.

Hay un fondo común a todas las imágenes usuales, pero cada una pone de relieve un aspecto particular del mensaje. No se podrían resumir como

conclusión todos los puntos de doctrina, todas las lecciones de vida espiritual que las figuras bíblicas estudiadas permitirían hacer desfilar. Contentémonos con recordar las principales. A través de las imágenes del Buen Pastor y el sacrificio de Abrahán se exponía la teología de la Encarnación. El Hijo de Dios asumió voluntariamente nuestra humanidad, murió y descendió a los infiernos para sacar de ellos a Adán, el hombre, y para devolverlo, en su resurrección y su ascensión, al paraíso de Dios de donde la caída lo había precipitado. Por su doble naturaleza, divina (es Isaac y pastor) y humana (es carnero y oveja) salva al hombre. Adán y Eva se vinculaban con la derrota de la serpiente, vencida en justa guerra por las armas que ella había utilizado contra el hombre. La historia de Jonás y la de Daniel en medio de los leones anunciaban el final último del hombre: la resurrección de Cristo, que se hizo solidario de la humanidad, permite a ésta esperar una vida nueva y la resurrección escatológica en un segundo paraíso, después de haber gozado de un agradable descanso, del *refrigerium*, a la espera del juicio definitivo. Los tres jóvenes, Lot y Noé mostraban la realidad de este juicio final del que Cristo sustrae a los justos, pero donde perecen los impíos. De los sacramentos que hacen entrar progresivamente al creyente en la vida nueva desde el tiempo presente, hablaban casi todas las imágenes. Para la eucaristía, el fruto del árbol de vida, el pan de Habacuc y la roca golpeada por Moisés. Para el bautismo, el paso del mar Rojo, el diluvio y

el horno de los tres jóvenes. Moisés golpeando la roca y el arca de Noé recordaban también el papel de la Iglesia, que Cristo quiso mediadora de vida divina para el hombre.

La simplicidad de las imágenes antiguas imprimía también en los espíritus algunos temas fundamentales de la espiritualidad cristiana. La figura del buen Pastor muestra una oveja confiada en su pastor todopoderoso, que da la vida hoy y más allá de la muerte, eternamente. La oveja llevada sobre los hombros enseña que toda la humanidad es solidaria y la espera de Jonás en Nínive recuerda que el deseo de la salvación de todos debe habitar en el creyente. Lot y su mujer muestran el libre albedrío del hombre y la responsabilidad personal. David manifiesta la fuerza de la humildad y de la fe en Dios. Todas las figuras, finalmente, por el juego implícito constante que operan entre los dos Testamentos, recuerdan la unidad del plan de salvación querido por Dios, al tiempo que el carácter central que en él ocupa la Encarnación de Cristo, «ha aportado toda novedad en su propia persona anunciada por adelantado», para hablar como Ireneo (*Contra las herejías* 4,34,1).

En el marco de este librito, no hemos podido estudiar todas las figuras. Quedarían por ver los tipos del Antiguo Testamento que aparecen de modo más episódico en el arte funerario: Jacob, Sansón, Elías, Job, Tobías Y aquéllos, más numerosos aún, que decoraban basílicas y baptisterios. Sería necesario además abordar las escenas del Nuevo

Testamento que recibían un sentido «espiritual». Nos ha parecido que, para entrar en el espíritu de los comentarios a primera vista desconcertantes para nosotros, era mejor tratar a fondo algunos temas que pasar por encima todos. Le corresponde a cada uno seguir este consejo de Jacques de Sarug: «Toma lo que has aprendido a modo de lámpara, entra en la Escritura y allí podrás ver la belleza de lo que está escondido» (*Homilía sobre Jacob*).

ORIENTACIONES BIBLIOGRÁFICAS

El asterisco señala las obras más fácilmente accesibles para el lector

ENCICLOPEDIAS MENCIONADAS CON MAYOR FRECUENCIA:

(DACL) *Dictionnaire d'Archéologie Chrétienne et de Liturgie.*
(DECA) *Dictionnaire Encyclopédique du Christianisme Ancien.*
(DSp) *Dictionnaire de Spiritualité.*
(RLAC) *Real Lexikon für Antike und Christentum.*
(LChrI) *Lexikon für Christliche Ikonographie.*

TEXTOS ANTIGUOS:

— *La Bible d'Alexandrie*, LXX t. 1-7; 9; 23 (Paris 1986-1999) (traducción francesa de la Biblia griega antigua, acompañada de notas e introducciones).
— Las traducciones de los autores citados en el libro se encontrarán frecuentemente en la excelente colección *Sources chrétiennes* (Éditions du Cerf). Otras

están en las colecciones de los Padres de la Fe (Migne, Brepols). Algunos textos de Efrén de Nísibe están traducidos en la colección *Spiritualité orientale* (Bellefontaine).

— La obra de san Agustín es accesible casi en su totalidad en traducción española en la BAC.

— Muchos textos griegos y latinos no están traducidos en español. El texto original se encuentra en colecciones del siglo XVII, como la *Patrología Griega* (PG) y la *Patrología Latina* (PL, con su suplemento del siglo XX PSL), o en colecciones como el Corpus de Viena (latín: CSEL), el *Corpus* de Berlín (griegos: GCS), o también en colecciones modernas como el *Corpus Christianorum* (CC: griegos y latinos). Se pueden encontrar los textos de Efrén de Nísibe en traducción alemana en el *Corpus Scriptorum Christianorum Orientalium* (CSCO). Textos conservados en diferentes lenguas orientales (siríaco, armenio...) son accesibles en traducción latina en esta moderna colección y en traducción francesa en la *Patrología Oriental* (PO).

Capítulo I: LA ORGANIZACIÓN DE LA ENSEÑANZA CRISTIANA

Algunas obras de carácter general

Maraval, P., *Le Christianisme de Constantin à la conquête arabe* (Paris 1997).

Nock, D., *Christianisme et hellénisme* (Paris 1973).

Nodet, E., y J. Taylor, *Essai sur les origines du christianisme. Une secte éclatée* (Paris 1998).

Perrot, Ch., *Jésus* (Paris 1998 [Que sais-je? n.° 3300]). Ed. Española: *Jesús y la historia* (Cristiandad, Madrid 1982).

Stanton, Gr., *Parole d'Évangile?* (Paris 1997). Ed. Española: *¿La verdad del Evangelio?* (Verbo Divino, Estella 1999).

Catecumenado

Daniélou, J., y Ducharlat, R., *La catechesi nei primi secoli* (Torino 1982). Ed. Española: *La catequesis en los primeros siglos* (Monte Carmelo, Burgos 1998).

Dujarier, M., *A History of Catechumenate. The first six centuries* (New York 1979).

*Saxer, V., *Les Rites de l'initiation chrétienne du IIe au Ve siècle. Esquisse historique et signification d'après leurs principaux témoins* (Spoleto 1988).

—, «Bible et liturgie», *Le Monde latin antique et la Bible. Bible de tous les temps*, t. 2 (Paris 1985) 157-183.

Van den Eynde, D., *Les Normes de l'enseignement chrétien dans la littérature patristique des trois premiers siècles* (Paris-Gembloux 1933).

Capítulo II: IMAGEN Y FORMACIÓN EN EL CRISTIANISMO ANTIGUO

El arte paleocristiano

Bisconti, F., «L'iconografía cristiana del IV sec. tra catechesi e esegesi», en *Esegesi e catechesi nei Padri* (sec. IV-VII) (Roma 1994) 207-215.

Bourguet, P. du, «Premières scènes bibliques dans l'art chrétien», en *Le Monde grec ancien et la Bible. Bible de tous les temps*, t. 1 (Paris 1984) 233-256.

*Bruyne, L. de, «L'initiation chrétienne et ses reflets dans l'art paléochrétien»: «Revue des Sciences Religieuses» 36 (1962) 27-85.

*Caillet, J. P., y Loose, H. N., *La Vie d'éternité. La Sculpture funéraire dans l'Antiquité chrétienne* (Paris 1990).

*Crippa, M. A., y Zibawi, M., *L'Art paléochrétien. Dès origines à Byzance* (Paris 1998). Ed. Española: *El arte paleocristiano. Visión y espacio desde los orígenes a Bizancio* (Lunwerg Editores, Barcelona 1998).

*Daniélou, J., *Les Symboles chrétiens primitifs* (Paris 1961). Ed. Española: *Los símbolos cristianos primitivos* (E.G.A., Madrid 1993).

Dassmann, E., *Sündenvergebung durch Taufe, Busse und Märtyrerfürbitte in den Zeugnissen frühchristlicher Frömmigkeit und Kunst* (Münster 1973).

*Fiocchi Nicolai, V.; Bisconti, F.; Mazzoleni, D., *Les Catacombes chrétiennes de Rome. Origine, développement, décoration et documentation épigraphique* (Brepols, Turnhout 2000).

Grabar, *Les Voies de la création en iconographie chrétienne. Antiquité et Moyen Age* (Paris 1979). Ed. Española: *Las vías de la creación en la iconografía cristiana* (Alianza Editorial, Madrid 1994).

*—, *Le Premier Art chrétien* (Paris 1966).

Martimort, G., «L'iconographie des catacombes et la catéchèse antique»: «Rivista di Archeologia Cristiana» 25 (1949) 105-114.

—, «Les symboles de l'initiation chrétienne dans la tradition de l'Église romaine» en *Mélanges L. C. Mohlberg* (Roma 1948) t. 1, p. 193-221.

Monfrin, F., «La Bible dans l'iconographie chrétienne d'Occident» en *Le Monde latin antique et la Bible. Bible de tous les temps*, t. 2 (Paris 1985) 207-241.

Prigent, P., *Le Judaïsme et l'image*, Texte und Studien zum Antiken Judentum 24 (Tübingen 1990).

*—, *L'Art des premiers chrétiens. L'héritage culturel et la foi nouvelle* (Paris 1995).

*Tristan, F., *Les Premières Images chrétiennes. Du symbole à l'icone : II^e siécle-IV^e siècle* (Paris 1996).

Waezoldt, St., *Die Kopien des 17. Jahrhunderts nach Mosaiken und Wandmalereien in Rom* (Vienne-Wiesbaden 1964).

Liturgia

Bernard, P., «Les chants liturgiques chrétiens en Occident»: «Antiquité tardive» 3 (1995) 147-157.

Bradshaw, P., *La Liturgie chrétienne en ses origines. Sources et méthodes* (Paris 1995).

*Lemarié, J., *La Manifestation du Seigneur* (Paris 1956).

*Martimort, A. G., *L'Église en prière. Introduction à la liturgie* (Paris 1961). Ed. Española: *La Iglesia en oración. Introducción a la liturgia* (Herder, Barcelona 1992).

Ntedika, J., *L'Évocation de l'au-delà dans la prière pour les morts. Études de patristique et de liturgie* (IV-VII siècle) (Louvain-Paris 1971).

Palazzo, E., *Histoire des livres liturgiques. Le Moyen Age. Des origines au XIII^e siècle* (Paris 1993).

Exégesis

Bori, P. C., *L'interprétation infinie* (Paris 1991).
*Daniélou, J., *Bible et liturgie* (Paris 1958).
*—, *Sacramentum Futuri. Les figures du Christ dans l'Ancien Testament* (Paris 1950).
Duval, Y. M., «L'Écriture au service de la catéchèse» en *Bible de tous les temps*, t. 2, pp. 261-288.
*Fontaine, J.; Pietri, Ch. (éd.), *Le Monde latin antique et la Bible. Bible de tous les temps*, t. 2 (Paris 1985).
*Frye, N., *Le Grand Code. La Bible et la Littérature* (Paris 1984).
*Lubac, H. de, *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Écriture d'après Origène* (Paris 1950).
Mondésert, Cl., *Le Monde grec ancien et la Bible. Bible de tous les temps*, t. 1 (Paris 1984).
Pietri, Ch., «La Bible dans l'épigraphie de l'Occident latín» en *Bible de tous les temps*, t. 2 (Paris 1985) 189-205.
*Pontet, M., *L'Exégèse d'Augustin prédicateur* (Paris, s. d.).
Young, F., *Biblical Exegesis and the Formation of Christian Culture* (Cambridge 1997).

Capítulo III: El Pastor Divino

Bayet, J., «Les sarcophages chrétiens à "grandes pastorales"» en *Idéologie et plastique* (Rome 1976) 609-656.
Daniélou, J., *Bible et liturgie*, c. 11.
—, «Le Psaume 22 et les étapes de l'initiation» en *Études d'exégèse judéo-chrétienne* (*Les testimonia*) (Paris 1966) c. 9.

Dulaey, M., «La parabole de la brebis perdue dans l'Église ancienne: de l'exégèse à l'iconographie»: «Recherches Augustiniennes» 39 (1993) 3-22.

Maier, J. L., *Le Baptistère de Naples et ses mosaïques* (Fribourg 1964).

Meloni, P., «La chitara di David»: «Sandalion» 5 (1982) 233-281.

Provoost, A., «Il significato delle scene pastorali del II secolo dopo Cristo», en *Atti del IX Congresso di Archeologia Cristiana* (Città del Vaticano 1948) t. 1, pp. 407-431.

Capítulo IV: EL SIGNO DE JONÁS

DECA, s. v. *Jonas*, 1343-1344 (D. Mazzoleni).

Allenbach, J., «La figure de Jonas dans les textes préconstantiniens, ou l'histoire de l'exégèse au secours de l'iconographie» en *La Bible et les Pères* (Paris 1971) 97-112.

Cumont, F., *Recherches sur le symbolisme funéraire*, pp. 166-170.

Duval, Y. M., *Le Livre de Jonas dans la littérature chrétienne grecque et latine* (Paris 1973).

Ferrua, A., «Paralipomeni di Giona»: «Rivista di Archeologia Cristiana» 38 (1962) 7-62.

Perraymond, M., «Ninive, la città del profeta Giona: Iconografia, simbolismo, narrazione», en E. Cavalcanti (éd.), *Il «De civitate Dei». L'opera, le interpretazioni, l'influsso* (Roma 1996) 611-625.

Rahner, H., *Symbole der Kirche* (Salzburg 1964): IV. «Antenna crucis» 2. «Das Meer der Welt» 9. «Die Ankunft in Hafen». Ed. española (Madrid, Ediciones Cristiandad 2003).

Roldanus, J., «Usages variés de Jonas par les premiers Pères»: «Cahiers de Biblia Patristica» 2 (Strasbourg 1989) 159-188.

Stuiber, A., *Refrigerium interim* (Bonn 1957).

Testini, P., «Il simbolismo degli animali nell'arte figurativa paleocristiana» en *L'uomo di fronte al mondo animale nell'alto medioevo*, Settimane di Studio del Centro Italiano di Studi sull'Alto Medioevo 31 (Spoleto 1985) (t. 2, p. 11071168 ; pl. IX).

Capítulo V: MOISÉS

DSp, s. v. *Exode*, c. 1957-1995 (R. Le Déaut, J. Lécuyer); *Moïse*, c. 1463-1471 (P. M. Guillaume); RLAC, s. v. *Exodus*, c. 22-44. *Moïse, l'homme de l'Alliance* (Paris-Tournai 1955).

Bienaimé, G., *Moïse et le don de l'eau dans la tradition juive ancienne: targum et midrash* (Roma 1984).

Daniélou, J., *Sacramentum futuri*, IV. Möise et l'Exode.

Dassmann, E., *Sündenvergebung durch Taufe...*, pp. 196-208; 356-362.

Doignon, J., «Le monogramme cruciforme du sarcophage paléochrétien de Metz représentant le passage de la mer Rouge: un symbole de triomphe sur la mort dans le cadre d'une iconographie aulique d'inspiration constantinienne»: «Cahiers Archéologiques» 12 (1962) 65-87.

Dolger, F. J., «Der Durchzug durch das Rote Meer»: «Antike und Christentum» 2 (1930) 63-69.

Dulaey, M., «Virga virtutis tuae, virga oris tui. Le bâton du Christ dans le christianisme ancien», *Mélanges U. M. Fasola* (Roma, Città del Vaticano 1989) 235-246.

Moorsel, P. van, «Il miracolo della roccia nella letteratura e nell'arte paleocristiane»: «Rivista di Archeologia Cristiana» 40 (1964) 221-251.

Pietri, Ch., *Roma Christiana* (Paris-Roma 1976) t. 1, pp. 323-341: «Le miracle de la source»; pp. 351-356: «La *cathedra Petri* ou l'enseignement de Pierre pour la *militia Christi*.»

Rahner, H., «Flumina de ventre Christi. Die patristische Auslegung von Joh 7, 37. 38»: «Biblica» 22 (1941) 269-302; 367-403.

Wessel, Kl., «Durchzug durch das Rote Meer», *RLAC*, c. 375-389.

Capítulo VI: EL SACRIFICIO DE ABRAHÁN

DECA, s. v. *Abraham*, c. 7-10 (F. Bisconti). DSp, s. v. *Isaac (le patriarche)*, c. 1987-2005 (J. Gribomont). LChr 1, s. v. *Abraham*, c. 28. Dictionnaire de Théologie Catholique, s. v. *Abraham*, c. 100-106 (E. Mangenot). RLAC, s. v. *Abraham*, c. 18-27 (Th. Klauser).

Daniélou, J., *Sacramentum Futuri* (Paris 1950) 97-128; *íd.* «Abraham dans la tradition chrétienne», «Cahiers Sioniens» 5 (1951) 160-179.

Dulaey, M., «La grâce faite à Isaac. Genèse 22, 1-19 à l'époque paléochrétienne»: «Recherches Augustiniennes» 27 (1994) 3-40.

Harl, M., *La Ligature d'Isaac,* en *La Langue de Japhet, Quinze études sur la LXX et le grec des chrétiens* (Paris 1992) 59-76.

Lerch, D., *Isaaks Opferung christlich gedeutet* (Tübingen 1950).

Nikolasch, F., *Das Lamm als Christus Symbol in den Schriften der Väter* (Vienne 1963).

—, «Zur Ikonographie des Widders»: «Vigiliae Christianae» 23 (1969) 219-220.
Speyart van Woerden, I., «The Iconography of the Sacrifice of Abraham»: «Vigiliae Christianae» 15 (1961) pp. 214-255.

Capítulo VII: DANIEL, LOS TRES JÓVENES Y SUSANA

RLAC, s. v. *Daniel*, c. 579; Jünglinge im Feuerofen, c. 346-388. DECA, s. v. *Enfants dans la fournaise*, c. 814-816 (C. Carletti). LChrl, s. v. *Suzanna*, c. 218-231 (H. Schlosser).
Boehden, Chr., «Die Suzannasarkophag von Gerona»: «Römische Quartalschrift» 89 (1994) 1-25 (con mucho el mejor trabajo sobre Susana).
Carletti, C., «I Tre Giovanni Ebrei di Babilonia nell'arte cristiana antica», en «Quaderni di Vetera Christianorum» 9 (Brescia 1975).
Cecchelli-Trinci, M., «Studio su Susanna nella interpretazione patristica e nell'antica iconografia cristiana» en *Mélanges G. L. Messina* (Rome, s.d.) 3-31.
Dassmann, E., *Sündenvergebung durch Taufe, Busse und Martyrerfürbitte in den Zeugnissen frühchristlicher Frömmigkeit und Kunst* (Münster 1973) 258-273.
Dulaey, M., «Les trois Hébreux dans la fournaise (Daniel 3) dans l'interprétation symbolique de l'Église ancienne»: «Revue des Sciences Religieuses» 71 (1997) 33-59; «Daniel dans la fosse aux lions. Lecture de Daniel 6 dans l'Église ancienne»: «Revue des Sciences Religieuses» 72 (1998) 38-50.
Prigent, P., *L'Art des premiers siècles. L'héritage culturel et la foi nouvelle* (Paris 1995) 198-210.

Rassart-Debergh, M., «Les Trois Hébreux dans la fournaise dans l'art paléochrétien. Iconographie»: «Byzantion» 48 (1978) 430-455.

Seeliger, H. R., «ΠΑΛΑΙ ΜΑΡΤΥΡΕΣ. Die drei Jünglinge im Feuerofen als Typos in der spätantiken Kunst, Liturgie und Patristischen Literatur» en H. Becker, R. Kaszynski, *Liturgie und Dichtung. Ein interdiziplinäres Kompendium*, II (S. Ottilien 1983) 257-334.

Capítulo VIII: NOÉ

DSp, s. v. *Noé*, c. 378-385 ; DECA, s. v. *Noé*, 1757-1758 *DACL*, s. v. *Noé*.

Cohn, N., *Noah's Flood. The Genesis Story in Western Thought* (Yale University Press 1999).

Daniélou, J., *Sacramentum futuri*, «Noé et le déluge» 53-94.

Dassmann, E., *Sündenvergebung durch Taufe*.... pp. 208-222; 411-419.

Frot, Y., «L'interprétation ecclésiologique de l'épisode du déluge»: «Augustinianum» 26 (1986) 335-348.

García Martínez, F., y Luttikhuisen, G. P. (éd.), *Interpretations of the Flood* (Leiden 1998).

Gutmann, J., «Noah's Raven in Early Christian and Byzantine Art»: «Cahiers Archéologiques A» 26 (1977) 63-71

Lewis, J. P., *A Study of the Interpretation of Noah and the Flood in Jewish and Christian Literature* (Leiden 1968).

Lundberg, P., *La Typologie baptismale dans l'ancienne Église* (Uppsala 1942) 73-116.

Rahner, H., «Die Arche Noe als Schiffe des Heils»: «Zeitschrift für Katholische Theologie» 86 (1964) 137-179.

Capítulo IX: ADÁN Y EVA

Baudry, G. H., «Le retour d'Adam au paradis, symbole du salut de l'humanité»: «Mélanges de Sciences Religieuses» 51 (1994) 117-148.

Daniélou, J., *Sacramentum futuri*, p. 3-52. *Études d'exégèse judéochrétienne. Les Testimonia* (Paris 1966) 53-76: «La vie suspendue au bois».

Dasmann, E., *Sündenvergebung durch Taufe...*, pp. 232-258, 397-404.

Pettorelli, J. P., «Péché originel ou amour conjugal? Notes sur le sens des images d'Adam et Ève sur les sarcophages chrétiens de l'antiquité tardive»: «Recherches Augustiniennes» 30 (1997) 279-332.

M. Planque, «Ève», DSp, c. 1772-1788.

Capítulo X: LOT Y SU MUJER

Dulaey, M., «Le salut de Lot. Genèse 19 dans l'Église ancienne»: «Annali di Storia dell'esegesi» 14 (1997) 327-353.

Munier, Ch., «La femme de Lot»: «Cahiers de Biblia Patristica» 2; *Figures de l'AT chez les Pères* (1989) 132-133 (reimpreso en *Autorité épiscopale et sollicitude pastorale*, 1991).

Orbe, A., «Ecclesia, sal terrae segun San Ireneo»: «Recherches de Sciences Religieuses» 60 (1972) 219-

240; «Los ecos de Lot, mujer e hijas vistos por San Ireneo (*Adv. haer.* 4,3,1, 15-3,71)»: «Gregorianum» 75 (1994) 37-64.

Dulaey, M., «L'exégèse patristique de Genèse 13 et la mosaique de la séparation d'Abraham et de Lot à Santa Maria Maggiore (Roma)»: «Studia Patristica» 30 (Leuven 1997) 3-7.

Capítulo XI: LOS COMBATES DE DAVID

Dulaey, M., «Les combats de David contre les monstres. 1 Samuel 17 dans l'interprétation patristique» en *Rois et reines de la Bible au miroir des Pères. Cahiers de Biblia Patristica* 6 (Strasbourg 1999) 7-51.

Philonenko, M., «David humilis et simplex. L'interprétation essénienne d'un personnage biblique et son iconographie»: «Comptes rendus de l'Académie des Inscriptions et Belles Lettres» (1977) 533-544.

—, «L'histoire du roi David dans l'art byzantin. Nouvel examen des plats de Chypre» en *Les Pays du Nord et Byzance* (Uppsala 1981) 353-357.

AUTORES CITADOS

Ambrosio: obispo de Milán, finales del siglo IV.
Ambrosiaster: Roma, siglo IV.
Anfíloco de Iconio: obispo, siglo IV (Asia Menor).
Andrés de Creta: obispo, siglos VII-VIII (Siria-Grecia).
Afrahates el Persa: mediados del siglo V.
Arnobio el Joven: monje en Roma, mediados del siglo V.
Asterio de Amasea (¿o Asterio el sofista?): siglo IV.
Atanasio de Alejandría: obispo, mediados del siglo IV (Egipto).
Agustín: obispo de Hipona (Norte de África) finales del siglo IV-V.
Barsabé de Jerusalén: obispo, siglos II-III (Palestina).
Basilio de Cesarea: obispo, finales del siglo IV (Asia Menor).
Basilio de Seleucia: obispo, siglo V (Asia Menor).
Cesáreo de Arles: obispo, siglo VI (la Galia).
Clemente de Alejandría: finales del siglo II (Egipto).
Clemente de Roma: obispo, siglo I.
Colombano: siglo I (Irlanda).
Comodiano: poeta, probablemente de finales del siglo III.
Cromacio de Aquilea: obispo, finales del siglo IV (Norte de Italia).
Cipriano: obispo de Cartago, mediados del siglo III.
Cirilo de Alejandría: obispo, siglo V (Egipto).
Cirilo de Jerusalén: obispo, mediado siglo IV (Palestina).

Dídimo de Alejandría: exégeta, siglo IV (Egipto).
Efrén de Nísibe: diácono poeta (Siria-Persia).
Epifanio de Salamina: obispo, finales del siglo IV (Chipre).
Eusebio de Cesarea: obispo, primera mitad del siglo IV (Palestina).
Eusebio de Emesa: obispo, siglo IV (Siria).
Fírmico Materno: mediados del siglo IV (Sicilia).
Fulgencio: obispo de Ruspe, siglo VI (Norte de África-Cerdeña).
Gaudencio de Brescia: obispo, finales del siglo IV (Norte de Italia).
Gregorio de Elvira: obispo, finales del siglo IV (España).
Gregorio Nacianzeno: obispo, siglo IV (Asia Menor).
Gregorio de Nisa: obispo, siglo IV (Asia Menor).
Hilario de Poitiers: obispo, mediados del siglo IV (La Galia).
Hilario de Arles: obispo, siglo V (La Galia).
Hipólito: primera mitad del siglo III (¿Roma?).
Ireneo: obispo de Lyon, finales del siglo II (La Galia).
Isidoro de Sevilla: obispo, finales del siglo VI-comienzos del siglo VII (España).
Isodad de Merv: obispo, siglo IX (Mesopotamia).
Jacques de Sarug: obispo, finales del siglo V (Persia).
Juan Crisóstomo: obispo, siglo IV (Siria-Constantinopla).
Juan Clímaco: monje en el Sinaí, primera mitad del siglo VII.
Juan Damasceno: monje, siglo VIII (Palestina).
Jerónimo: monje, finales del siglo IV-comienzos del siglo V (Roma-Palestina).
Leoncio de Bizancio: siglo VI (Constantinopla).
Máximo de Turín: obispo, finales del siglo IV (Norte de Italia).

Melitón de Sardes: obispo, segunda mitad del siglo II (Asia Menor).
Metodio de Olimpia: obispo, finales del siglo III (Asia Menor).
Novaciano: primera mitad del siglo III (Roma).
Orígenes: exégeta de Alejandría, primera mitad del siglo III (Egipto-Palestina).
Paulino de Nola: obispo, finales del siglo IV (La Galia-Sur de Italia).
Filón de Alejandría: exégeta judío (siglo I).
Pedro Crisólogo: obispo de Rávena, primera mitad del siglo V (Norte de Italia).
Policarpo: obispo de Esmirna, primera mitad del siglo II (Asia Menor).
Proclo de Constantinopla: obispo, primera mitad del siglo V.
Procopio de Gaza: comienzos del siglo VI (Palestina).
Prudencio: poeta español, finales del siglo IV-comienzos del V.
Quodvultdeus: obispo de Cartago, primera mitad del siglo V (África-Italia).
Romanos el Meloda: poeta diácono, siglo VI (Esmirna-Constantinopla).
Tertuliano: Cartago, finales del siglo II-comienzos del III.
Teodoro de Mopsuesta: obispo, siglos IV-V.
Teodoro el Estudita: monje, finales del siglo VIII (Constantinopla).
Teodoreto de Ciro: primera mitad del siglo V (Siria).
Teófilo de Antioquía: obispo, siglo II (Siria).
Victorino de Poetovio: obispo, segunda mitad del siglo III, Panonia (Eslovenia).
Zenón de Verona: obispo, finales del siglo IV (Norte de Italia).

Nota: Pseudo-Cipriano, Pseudo-Agustín, etc., son la denominación de autores anónimos, cuyas obras han sido a veces transmitidas en los manuscritos con las de los autores en cuestión, o que se encuentran próximos geográfica, cronológica y conceptualmente.

ÍNDICE GENERAL

Contenido 9

Prefacio 11

I. La organización de la enseñanza cristiana 17
1. Del kerigma del apóstol a la enseñanza del didascalo 17
2. Desarrollo de la enseñanza cristiana en los siglos II y III 26
3. La organización del catecumenado (siglos IV-V) 33

II. Imagen y formación en el cristianismo antiguo 45
1. El arte paleocristiano y la catequesis ... 46
¿Función didáctica de las imágenes? ... 46
Las representaciones figuradas como testigos de la catequesis 52
2. La Biblia en la liturgia 55
Las lecturas litúrgicas 55
Las oraciones 60
Las homilías 63
3. Una exégesis simbólica de la Biblia 64
El sentido de las oscuridades de las Escrituras 65
Profecía y cumplimiento 69
La «tipología» 72

III. El Pastor divino 79
1. La parábola de la oveja perdida, figura de la Encarnación, de la Pasión y del descenso a los infiernos 82
El descenso de la montaña: la venida del Verbo al mundo 84
El descenso del pastor a la muerte y los infiernos 87
2. El pastor que sube portador de la oveja, figura crística de la Salvación 90
El retorno del pastor: la resurrección de Cristo 90
La oveja devuelta al rebaño: la vuelta a la vida 92
La oveja sobre los hombros: la humanidad salvada 93
3. Otras imágenes pastorales 95
Pastores apacentando y ordeñando en un jardín 95
El pastor músico 99

IV. El signo de Jonás 105
1. La figura central 106
Jonás en la liturgia y la catequesis 106
Jonás, figura de Cristo 110
El signo de Jonás y la salvación del hombre 113
2. El enriquecimiento del tema 115
La Pasión del profeta 116
El navío en la tempestad 118
El monstruo marino 120
Nínive 123
La tristeza de Jonás bajo el ricino 124
3. Jonás en la iconografía 127

Popularidad de la historia de Jonás 127
Detalles 129
El reposo de Jonás 131
Jonás bajo el arbusto desecado 132

V. MOISÉS 137
1. El don del agua en el desierto 139
La roca y Cristo 140
El agua de la roca: el Espíritu Santo y los sacramentos 144
Pedro y la roca 150
2. El paso del Mar Rojo 155
La liberación pascual 156
Un nuevo Éxodo bajo la guía de Cristo . 158
Paso del Mar Rojo y bautismo 164

VI. EL SACRIFICIO DE ABRAHÁN 171
1. Génesis 22 y la Pasión de Cristo 172
Isaac portador de leña 174
El carnero tomado en la zarza: Cristo en la cruz 175
El carnero inmolado 176
2. Génesis 22 y el misterio de la Resurrección 177
Isaac liberado de sus ataduras: resurrección de Cristo y salvación del hombre . 178
La fe de Abrahán en la resurrección ... 180
Una comprensión global del acontecimiento redentor 183
3. Miradas sobre la iconografía 184

VII. DANIEL, LOS TRES JÓVENES Y SUSANA 189
1. Daniel en la fosa de los leones 191
Daniel y la preparación pascual 191

Daniel en el foso de los leones, símbolo de la resurrección 194
Daniel en medio de los leones y la vida paradisiaca 196
2. Daniel y el dragón Bel 200
3. Los tres jóvenes en el horno 202
La negativa a adorar la estatua 203
Los tres jóvenes en el horno y la fe en la vida eterna 205
Ser salvado del horno: salvación eterna y resurrección 207
El Verbo de Dios en el horno 209
Los tres jóvenes en el horno y la resurrección de los cuerpos 211
Los tres jóvenes y el bautismo 214
4. Susana y los viejos 219
Bautismo 222
El justo perseguido 224

VIII. NOÉ 227
1. Noé en el diluvio, imagen de la Salvación 229
Noé, figura de Cristo 229
Diluvio: muerte, resurrección, nueva creación 231
El arca y la cruz 234
2. El diluvio y el bautismo 235
El agua y la madera 235
Diluvio y bautismo de Cristo: la paloma . 237
La paloma y el cuervo 240
3. El arca y la Iglesia 243
Los pecadores en la Iglesia 245
La salvación en la Iglesia 247
4. La historia de Noé en la iconografía ... 250

IX. Adán y Eva 253
1. El hombre ha sido hecho para la inmortalidad 254
2. La salvación de Adán y Eva 257
3. El árbol 261
4. La serpiente 267

X. Lot y su mujer 273
1. Lot huyendo de Sodoma, figura de la salvación 274
Lot, figura de la salvación en la Iglesia ... 274
Lot, figura de la salvación escatológica .. 276
La salvación en la montaña 277
2. Génesis 19 y la catequesis primitiva ... 280
El ejemplo de Lot en un contexto bautismal 280
Génesis 19 y los ritos del bautismo 282
Lot y su mujer: ejemplos para el catecúmeno 284

XI. Los combates de David 289
1. David, el león y el oso 290
2. David y el gigante Goliat 294
La lucha de Cristo contra Satán, del cristiano contra el pecado 295
Las armas de David: cayado, honda y guijarros 297
David mata a Goliat con una piedra y lo remata con su propia espada 300
Otros detalles del relato 303

Conclusión 309

Orientaciones bibliográficas 315

Autores citados 329